# DEUS

COLEÇÃO CAIROSCÓPIO

Cornélio Fabro



# DEUS



EDITÔRA HERDER
São Paulo
1967

# ÍNDICE

## ADVERTÊNCIA

A procura de Deus é o sinal mais autêntico da vida do espírio porque, a respeito de Deus, cada época da história da humanidade, cada civilização e as próprias consciências individuais se repetem, na medida em que se relacionam com o Absoluto. Esta relação é estranhamente dialética porque a atestação de Deus não vem só da parte dos que nÊle acreditam, mas, também, da parte daqueles que teimosamente o negam. Efetivamente, quanto a êstes, a obstinação que os corrói e a protérvia que os faz perseguidores sem tréguas são ainda o testemunho de Deus, cuja presença não querem tolerar.

Com o advento do Cristianismo, que elevou o homem a filho adotivo de Deus, o ateísmo assumiu um significado teológico que antes não podia ter, porque desde então passou a rejeitar a própria salvação generosamente assegurada e oferecida.

O agnosticismo reinante nas escolas do fim do século passado aparece hoje na vida das classes médias, que não aderem ao materialismo dialético marxista porque receiam perder os privilégios adquiridos, não tendo, ao mesmo tempo, a coragem de optar por uma religiosidade sem disfarces, cujo lugar vem a ser ocupado pela cultura, pela técnica, pelo "divertissement" da hora que foge. E assim o número dos autênticos investigadores de Deus

torna-se cada vez menor, nesta civilização condenada que torna o homem estranho a si mesmo.

As páginas que seguem pretendem ser um itinerário elementar para esta meta suprema: das estruturas daquelas negações e oscilações, das genuínas afirmações da ciência e da cultura, do ritmo mais profundo do pensamento e da experiência, fazer brotar aquela afirmação da existência do Absoluto, da Sua presença na natureza, na história e na consciência individual, sem a qual o ser naufraga na insignificância do nada. Precisamente nesta alternativa, hoje fica suspensa, na iminência de uma catástrofe, a liberdade de viver e de sentir-se algo no destino do ser para a salvação do homem.

Roma, 13 de Maio de 1953

O AUTOR

# INTRODUÇÃO

## 1. — *O problema de Deus e a consciência humana.*

O que mais surpreende no estudo do problema de Deus é o caráter pròpriamente — eu estava para dizer "desesperadamente" — dialético e paradoxal da sua investigação, em todos os seus aspectos, quer gerais, quer particulares. Tal paradoxo poderia ser expresso — pelo menos sob o ponto de vista que inspira êste meu modesto estudo — com os têrmos de *universalidade* e *transcendência,* tomados em seu significado metafísico e antropológico, ou existencial, se se prefere.

E, dizendo *"universalidade"* do problema de Deus, entendo dizer que êle, tanto na sua delineação como na sua solução, faz apêlo a tôdas e a cada uma das formas de consciência humana. Afirmo, portanto: (a) que tal problema é acessível "em certo grau" a cada uma de tais formas, e simultâneamente (b) que nenhuma dessas formas pode por si só exaurí-lo ou a si só chamá-lo inteiramente.

O homem, seja jovem ou adolescente, adulto ou velho, primitivo ou civilizado, entregue à atividade prática ou à investigação científica, artista ou homem de cultura, ou ainda dotado de rigorosa mentalidade filosófica... enfim, todo e qualquer homem sente o problema de Deus, problema que o persegue e o alcança em todo lugar onde se en-

contre, como inquietante pergunta. Pertença a qualquer classe social e seja qual fôr o seu grau de cultura, o homem não pode evitar o problema de Deus, cuja urgência não muda com o mudar dos séculos e dos acontecimentos.

O problema de Deus, ainda que o mais árduo e complexo, coexiste em tôdas as consciências, até nas mais rudes e primitivas; e, o que é mais estranho, não se apresenta em rigorosa sucessão ascendente de clareza conceitual, como se a filosofia fôra o clarão, e a consciência imediata débil centelha destinada a apagar-se com o advento do pensamento reflexo. Os vários significados não devem ser considerados realmente "diversos", mas sim aspectos e tentativas de um único movimento do espírito humano. Estas diferentes perspectivas não estão destinadas a superar-se em processo ascencional (como as formas das consciências que, na *Fenomenologia* de Hegel, conduzem ao absolutismo exclusivo do *Begriff* abstrato), mas devem integrar-se recìprocamente para assim intensificar numa "convergência intencional" a necessidade que o homem sente de Deus para a compreensão do seu ser e da realidade.

A isto se reduz, portanto, essencialmente, a "*universalidade*" de que falo: o problema de Deus e a correspondente atitude do homem não têm um significado pura e simplesmente "conclusivo", mas de certo modo também "construtivo", no que respeita à determinação do próprio ser do homem e do mundo. Exatamente por isto, creio, a história das civilizações humanas e das religiões de que se tem conhecimento não corresponde perfeitamente, ponto por ponto, à história da filosofia. Sabe-se, com efeito, que a religião deve ter precedido de séculos a filosofia e em formas ricas e

por vêzes mesmo elevadas. É outrossim conhecido que a religião transcende sempre a filosofia, quer quando a consciência lógica tenta os primeiros passos (feitos, muitas vêzes, sob a orientação da religião e à sombra dos templos), quer quando a filosofia se proclama sabedoria suprema, disposta a absorver a própria religião.

Por "*transcendência*" do problema religioso entender-se-á então esta "inexauribilidade" do momento teológico em relação a tôdas as formas de consciência e a todos os graus de conhecimento, ainda os mais elevados e universais, como a filosofia, a própria teologia e a mística...: ou melhor, êstes mais ainda. Isto não significa que as esferas da consciência e os graus de conhecimento estejam no mesmo plano ou permaneçam numa indiferença mútua, o que conduziria ao simbolismo absoluto do conhecimento, ao agnosticismo das filosofias relativistas, ou até mesmo à cifra *(Chiffreschrift)* de Jaspers (1). Não. O que se pretende é afirmar que o problema de Deus não constitui objeto exclusivo de uma ciência ou conhecimento particular, interessando, ao invés, a todos os setores do conhecimento, transcendendo tôdas as formas de consciência que ficam assim de certa maneira condicionadas umas ao movimento e às exigências das outras.

Não basta. Esta "transcendência recíproca" em que se encontram os diversos setores do conhecimento e as várias formas de consciência fundamenta, ou melhor, "revela" uma transcendência de natureza superior a todo o setor cognosci-

---

1) Cfr. K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin, 1932, t. III, p. 128 ss.

tivo como tal. Sem querer negar que o conjunto ou a organização dos diferentes conhecimentos de Deus possa trazer resultados positivos e até superiores a uma simples soma aritmética, afirmamos, porém, que no conhecimento de Deus o setor conceitual não é o único operante. Existe também o elemento afetivo e tendencial, que não deve todavia ser considerado como contrastante, mas sim como estimulante e auxiliar do conhecimento, em função da consecução daquele objeto que dará à alma a realização de sua perfeição e felicidade.

Sem "inquietação" pela verdade e aspiração ao bem não há fome da verdade, especialmente daquela Verdade que sacia e nos faz repousar "como fera no covil" (*Dante*, Par. IV, 127). Essa inquietação, porém, foi por sua vez precedida pelo conhecimento. E cada nôvo objeto, por elevado que seja, antes, qualquer grau de conhecimento de Deus a que o homem possa chegar na existência terrestre, em vez de saciá-lo, aumenta-lhe a sêde do Absoluto e tão intensamente que anseia por uma "passagem ao limite", por uma transcendência do próprio ser para além dos confins da consciência humana e da sua possibilidade.

Dêste modo, reconhecendo muito embora na consciência a inegável distinção entre a esfera cognoscitiva e afetiva, afirmando a prioridade e superioridade real da primeira sôbre a segunda, e não havendo também controvérsia sôbre a possibilidade de o homem caminhar até à "posição" definitiva do problema de Deus, visto que tôda posição "lateral" ou parcial impele para uma solução integral..., apesar de tudo isto, é necessário confessar que até hoje o espírito humano não

conseguiu por si só essa "solução integral" (2). E assim, ainda que o momento da Fé e da graça não entrem por definição na *essência* (natureza) do homem, êle não é absolutamente estranho ao da *existência* (da atuação da sua liberdade) em que se opera a salvação do homem. Com efeito, a razão só por si não conseguiu jamais esclarecer a íntima essência do mal e da liberdade: os problemas da criação e da Providência, da liberdade de Deus e do homem e o da sua recíproca relação constituem a prova crucial do conceito de Deus, prova que o homem sòzinho não pode superar.

Mas, se a resposta *última* a êsse tremendo "porquê" não pode vir da razão, é sempre a razão que indica a ocasião e o momento em que é preciso "passar além" para salvar-se. Ora, isto pertence, em primeiro lugar, à "consciência imediata", expressão que tomamos aqui em sentido evidentemente convencional, e não no sentido hegeliano. Para Hegel, ela indica o estádio de máxima indeterminação da consciência, a afirmação abstrata e vazia dos conteúdos perceptivos sem alguma forma de verdade. Seu objeto é de fato o *isto*, o *aqui*, o *agora*, o dado de cada ato, e assim como encontra cada ato, assim cada ato

2) Leia-se o c. 4 do livro I da *Summa contra Gentiles*, onde S. Tomás faz uma espécie de "filosofia das filosofias" e fala admiràvelmente das dificuldades que o homem encontra no conhecimento do verdadeiro Deus. Segundo o Santo Doutor: "...só com muito esfôrço de estudo se pode chegar a tal verdade (= existência e natureza de Deus), ...dificilmente, depois de longo tempo..., e (nesta investigação) muitas vêzes se mistura a falsidade".

submerge e faz "desaparecer"... (3). Êste significado conferido ao têrmo "imediato" era, sem dúvida, muito cômodo para Hegel, a fim de poder desembaraçar a onerosa dialética e aplicar a estrutura do sistema que já tinha em mente. É claro que, no nosso desenvolvimento espiritual, um estádio de "consciência imediata" terá um significado bem diverso do hegeliano. Faremos algumas rápidas observações para determinar-lhe o sentido, o que servirá também de introdução ao nosso estudo.

"*Consciência*" tem inicialmente um significado vasto, prevalentemente fenomenológico e não rigorosamente psicológico (como ato e faculdade), nem tampouco expressamente metafísico. Por "consciência" não se deve entender uma particular atividade ou faculdade e muito menos um princípio autônomo de ser e de agir, mas sim aquilo que todos entendem quando se diz "ter consciência" ou "ser consciente de algo..." ou ainda "ter consciência de si próprio", especialmente quando se está acordado, em contraposição com o estado de sono ou de desmaio, ocasião em que dizemos precisamente "ter perdido a consciência"! A "consciência" é, portanto, a "condição" fundamental do homem quando conhece, quando percebe os objetos e quando "projeta" suas ações e as realiza. A "consciência" é, em suma, caracterizada pela "presença" dos objetos no sujeito, a que corresponde a presença do sujeito nos objetos, e isto não sòmente em relação a um objeto que deve ser apenas conhecido, mas

---

3) Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. ital., Firenze, 1933, t. I, p. 83 ss. Cfr. C. Fabro, *Hegel*, in "Enc. Cattolica", t. VI, col. 1387 ss.

também em relação a objetos que devem ser conquistados e efetivamente possuídos.

Por outro lado, é evidente que a presença dos objetos no sujeito, a "consciência" do objeto não seria possível sem que o sujeito não fôsse ao mesmo tempo presente a si mesmo: seria contraditório por parte da consciência advertir a presença do objeto sem "advertir de advertir" o objeto, isto é, apreender o objeto presente sem apreender o seu ato que o torna presente. Tanto é assim que é em função desta consciência de si, ou seja, da organização interior, que a consciência de cada um se firma no tempo, construindo-se e criando o sentimento de personalidade em cada um de nós.

Sem entrar em disquisições psicanalíticas sôbre a natureza e a função do incônscio, podemos dizer que a "consciência" é clareza de conhecimento que pode prolongar-se e projetar-se na ação; é, portanto, o fator primário da nossa formação espiritual no meio do qual surgem todos os problemas e sob cujo estímulo se põem tôdas as soluções. Esta "situação" a que chamamos "consciência", não a possuímos antes de nascer, enquanto nosso ser estava em formação; não sabemos quando começou exatamente (não foi no momento em que nascemos!) ; nem sabemos quando e como terminará (a morte!) ; antes, queremos que não termine jamais, porque aspiramos à imortalidade.

Convém então que comecemos a precisar os têrmos.

a) Podemos, antes de tudo, distinguir uma consciência do *objeto* e uma consciência do *sujeito*. Seria, porém, errado pensar que se trata de "duas" consciências nìtidamente distintas, pois,

como já foi dito, não há conhecimento do objeto que não implique necessàriamente da parte do sujeito a consciência de si como cognoscente em ato, isto é, como "feito presença" de um objeto.

Todavia, além desta "consciência concomitante" que o sujeito tem de si em cada ato de consciência (e não sòmente no ato de conhecimento), cada homem adquire com o tempo uma consciência particular e tôda individual do seu eu, a qual representa e constitui funcionalmente a personalidade de cada um do ponto de vista fenomenológico. Êste conhecimento plenamente consciente, quando se serve de uma técnica precisa, poderia chamar-se "consciência reflexa", enquanto ela se vem desenvolvendo e aperfeiçoando mercê de um trabalho de investigação e reflexão proporcional à natureza do objeto (o mundo, o eu, Deus...) que pretende estudar.

O têrmo "consciência imediata", creio, poderia abarcar muito bem ambos os aspectos ou momentos de consciência, tanto do objeto como do sujeito, desde que se tome o têrmo "imediato" no seu sentido mais lato, ou seja, como não-científico ou não organizado em sistema definido de coerências e conseqüências segundo princípios, demonstrações e conclusões. É neste sentido e por esta razão que coloco na "consciência imediata" tipos e formas de consciência que sob outros aspectos se diferenciam consideràvelmente, como por exemplo a *criança*, o *primitivo* e o *adulto* ou *homem comum* dos países civilizados.

b) A "consciência reflexa" vem a ser então o conhecimento científico, que não se contenta com os fatos como tais e com a simples "presença" dos objetos e do sujeito mesmo, nem com as estruturas que os objetos adquirem pelo sujeito ou

que êste adquire por si próprio com o desenvolvimento espontâneo da experiência e da vida, mas procura explìcitamente uma justificação racional, segundo esquemas e processos lógicos. Chamar-se-á por isso "consciência reflexa de primeiro grau" o conhecimento restrito ao âmbito particular de cada ciência, que permanece, portanto, ligado a um determinado tipo de apreensão da realidade, seja qual fôr o método empregado: a observação experimental, a introspecção, a análise matemática com tôdas as variedades de indução e de dedução, quer nas ciências da natureza, quer nas ciências do espírito.

"Consciência reflexa de segundo grau" será o conhecimento que se propõe atingir o ser como tal, não já ligado ou limitado por determinada essência, mas considerado na sua totalidade; é a consciência que acêrca dos diversos sêres, inclusive do próprio sujeito, procura os últimos princípios e a origem primeira a fim de determinar-lhes a consistência ontológica e o último destino. Esta consciência é constituída pela *filosofia* e particularmente pela *metafísica*.

Para o escopo de nossa investigação são suficientes estas considerações que creio não hão de suscitar controvérsias de princípios. Apenas será oportuno observar ainda que, indicando a "situação fenomenológica" da metafísica como "consciência reflexa de segundo grau", isto não implica qualquer dependência direta e imediata da metafísica, ao menos em linha máxima, da "consciência reflexa de primeiro grau", isto é, da ciência, como se a metafísica tivesse como "único necessário" pressuposto a ciência ou qualquer tipo particular de ciência. Por outro lado, a metafísica tampouco se prende ou deriva diretamen-

te da "consciência imediata": ela se relaciona com tôda a realidade, sujeito ou objeto, abarca todo o campo do ser, a situação do mundo e do eu, como dois setores complementares do panorama complexo do ser.

Podemos retomar agora o nosso pensamento inicial e declarar que o "momento teológico" ou religioso não pertence com exclusividade a nenhuma destas formas de consciência. Não à consciência imediata, que parece ser o lugar preferido da religião e onde ela apresenta as suas formas mais vistosas; nem tampouco pertence à metafísica, a quem aliás se pede a demonstração e a concepção definitiva do Absoluto. Se não queremos eliminar a própria essência do problema teológico, devemos reconhecer-lhe expressamente a universalidade e transcendência, o que equivale a admitir que o problema de Deus e da religião é o problema, como diz Eucken, do "homem todo" *(des ganzen Menschen)* (4).

O homem é, portanto, religioso enquanto homem: como membro da sociedade, como técnico ou artista..., no sentido mais amplo dêstes têrmos. Antes, o momento religioso está mais que qualquer outro ìntimamente ligado ao ser humano, àquela que pode chamar-se a organização e maturação da sua consciência.

Parece que podemos então designar com precisão o problema teológico como "o problema essencial do homem essencial". Será à luz desta fórmula que procederemos ao exame das várias formas de consciência acima indicadas.

---

4) R. Eucken, *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, 4-5 ed., Berlin, 1912, p. 5.

## 2. — *Deus na consciência infantil.*

Poderia parecer que o melhor método para compreender a "gênese da idéia de Deus" na consciência humana seria o método genético, isto é, observar a sua gênese na forma mais simples de consciência e à luz dos princípios mais óbvios. O Racionalismo e o Iluminismo modernos aceitaram o princípio associacionista; o homem aperfeiçoa o seu conhecimento partindo dos conteúdos mais simples das qualidades sensoriais e ascendendo por complicados processos de associação aos conceitos mais elevados. Como o conceito mais elevado é indubitàvelmente o conceito de Deus, êle não poderá ser possuído na primeira idade; exige no homem o perfeito exercício do pensamento lógico abstrato. É, portanto, completamente inútil, senão prejudicial, iniciar a criança na religião, nas verdades que ela implica e nos deveres que ela impõe. Quando crescer, pensará em resolver por sua conta o problema supremo da existência.

Neste sentido, compreende-se o grande interêsse do Iluminismo setecentista pelo homem primitivo, que pode desenvolver sua vida na harmoniosa liberdade da natureza e abandonar-se à imediata manifestação e satisfação de seus impulsos, sem a pressão das idéias e costumes de uma civilização requintada e hipócrita. Ora, é êste "retôrno à natureza" que constitui o fundo "humanista" do *Emílio* de Rousseau, onde a ingenuidade racionalista da tese é pelo menos igual à inegável habilidade do escritor.

Quanto aos "primitivos" (5), podemos dizer que se "primitivo" em sentido absoluto não o é nem pode sê-lo nenhum dos povos atualmente existentes, todavia a etnologia demonstrou que alguns povos são mais "primitivos" que outros e que tais povos estão bem longe de encontrar-se naquela feliz condição de naturalismo e de ateísmo afirmada pela tese iluminista e evolucionista. Nos povos de cultura menos evoluída, o ambiente ideológico de cada um e seu comportamento prático sofrem as influências sociais, estão sujeitos à "tirania" do grupo em proporções incomparàvelmente maiores de quanto nós civilizados, porque, no primitivo, o pensamento lógico é ainda demasiado truncado e não dispõe sempre de fôrças suficientes para controlar as pressões do ambiente. A tese iluminista falhou completamente em ambos os casos (6).

Acêrca da psique infantil, a tese iluminista não teve melhor êxito. Certamente não é fácil revelar com absoluta precisão o conteúdo exato das idéias da criança, mas é necessário, de qualquer forma, delinear exatamente nosso problema a fim de não impor ao itinerário lógico da criança um trilho que não é o seu.

---

5) Sôbre a concepção de Deus nos primitivos, o P. Schmidt e sua escola deram uma reviravolta à tese positivista de Lévy-Bruhl, reivindicando para os autênticos primitivos um rigoroso monoteísmo e uma severa moralidade natural. Cfr. G. Schmidt, *L'anima dei primitivi*, Roma, Studium, 1931.

6) Para uma apresentação completa da controvérsia, v.: B. Bernardi, *La religione dei primitivi*, in "Le religioni del mondo", Editore Coletti, Roma, 1946, c. 1.

Em primeiro lugar, não se deve exigir demasiado da criança, pretendendo que ela possua um conceito teológico de Deus apurado e completo sob todos os aspectos. Tal conceito evidentemente não existe na criança; mas isto nada prova, pois quantos são também os adultos que não chegam a êsse conceito!? É preciso, por conseguinte, aproximar-se da criança tendo presente que ela é, sem dúvida, um ser humano, mas recordando ao mesmo tempo que o seu pensamento está todo imerso naquilo que é imediato, e que as relações lógicas são, antes de tudo, relações de interêsses vitais e se movem no campo das representações que lhe são familiares.

Por outro lado, não se deve confundir na criança a idéia com a sua imagem: a imagem é uma veste, um auxílio do conceito, e não o seu verdadeiro conteúdo. A criança, por tantas vêzes ter ouvido contar, é capaz de representar Deus, por exemplo, como um velho de barba branca... Pretender concluir daqui que a criança não tem um conceito verdadeiro de Deus é proceder como psicólogo pouco perspicaz. Antes disso, será necessário averiguar se, para a criança, tudo termina naquela imagem, e verificar qual o lugar que ocupa a idéia de Deus em sua vida, no sentimento de responsabilidade de suas ações.

Os estudos, embora ricos e pormenorizados, do marxista Wallon, bem como os de Piaget e da sua escola sôbre a formação da psique infantil, enfermam desta angústia visual. Uma formação espontânea da idéia de Deus na criança é com certeza raríssima. Há, porém, casos interessantes de cegos, de surdos-mudos e até de cegos-surdos-mudos que formaram um conceito de Deus tão consistente do ponto de vista lógico como o

dos indivíduos normais. Baste recordar o conhecidíssimo caso de Helen Keller, surda-cega-muda que alcançou alto nível de cultura servindo-se apenas do sentido do tato. Uma das "recordações mais queridas" da sua vida, diz-nos na autobiografia, é a de sua formação religiosa (protestante) devida a duas excelentes pessoas, a Sra. Sullivan, sua principal educadora, quanto aos conceitos primeiros sôbre Deus e o Seu amor pelos homens, e ao bispo Broocks, a propósito das verdades mais complexas. "Duas grandes idéias impressionaram-me vivamente, escreve ela, que Deus seja nosso Pai e que os homens sejam todos irmãos... Deus é o amor, Deus é o nosso Pai, nós somos Seus filhos; então as nuvens mais escuras desvaneceram-se de uma vez para sempre e, ainda que o direito possa ser conculcado, nem por isso triunfará o seu contrário" (7).

Uma formação espontânea da idéia de Deus, ainda que fôsse possível realizar-lhe as condições experimentais, não seria essencialmente diferente da formação social a não ser no tempo empregado, e mesmo neste aspecto talvez a diferença seja bem menor de quanto se possa crer. O homem, de qualquer modo e em qualquer lugar que viva, é um "animal curiosum", que contìnuamente procura a *razão* de tudo o que sente dentro e fora de si. A vida da infância é, tôda ela, permeada desta "curiosidade" metafísica que não deixa jamais em sossêgo a criança e os que com ela vivem. Falar-lhe de Deus não é, por conseguinte, um expediente cabalístico ou fantástico, mas sim um auxílio para encontrar o último "porquê" dos inú-

7) Helen Keller, *Hist. de Minha Vida*, José Olimpio Edit.

meros problemas que ela se põe tanto a respeito do mundo como dos homens. A necessidade de existir Alguém que fêz o mundo e do qual é Senhor, Alguém que premia os bons e castiga os maus..., são conceitos que a criança apreende muito bem e que não encontram oposição alguma por parte da sua consciência.

A "maravilha" de que falam Platão e Aristóteles, a centelha divina do filosofar, está presente no homem desde os primeiros passos da sua vida espiritual e impele a criança à procura do Absoluto por caminhos que as boas mães e as boas educadoras cristãs bastante mais a fundo conhecem e mais lestamente percorrem de quanto o possa fazer a pedagogia científica. "A fé em Deus, declarou Pestalozzi, não é conclusão ou resultado de uma sabedoria erudita, mas é o sentido puro da simplicidade, é o ouvido da inocência escutando a voz da natureza que lhe diz que Deus é o Pai" (8). A verdade, por paradoxal que possa parecer, é que a criança é mais sensível ao ideal da perfeição pura, à beleza, à bondade, à perfeição do que à própria realidade sensível. Por isso a idéia de Deus não constitui para ela, de forma alguma, intrusão prematura, mas é o coroamento da aspiração mais profunda duma alma simples que dá os primeiros passos na senda da verdade.

A esta altura, poderão ser feitas várias objeções, bem o sei, mas elas partem ou de "princípios" sistemáticos ou de observações apressadas: vêm da parte de quem confunde ou troca a sim-

---

8) Apud: Jo. Volkert, *Religion und Schule*, Col. "Philosophische Zeitfragen", Leipzig, 1919, p. 39.

plicidade infantil por uma espécie de animalidade, ainda que graciosa e atraente, em vez de nela ver o homem em botão e tratá-lo como tal (9). Procede-se erradamente quando, em vez de ajudar a alma da criança a entrar nos objetos reais da vida e nas relações concretas, se lhe enche a cabeça de fantasmagorias, transportando-a a um mundo inverossímil de horror e maravilha. Com tôda essa confusão de magos, de bruxas e de papões que comem crianças como se fôssem almôndegas, o que daí resulta geralmente são pesadelos desnecessários. Também a respeito de fadas, por belas e bondosas que sejam, deve evitar-se o exagêro. Em suma, não se deve criar substituições inúteis e até prejudiciais das verdadeiras realidades bem mais benéficas e atraentes e também mais acessíveis à criança. Ora, entre estas ocupa, sem dúvida, o primeiro lugar, Deus.

A idéia de Deus na criança, como aliás tôdas as suas idéias, terá o seu quê de infantilidade. poderá ser uma representação ingênua da divindade, como aquela já acima recordada de um velho de barba branca. Mas a noção da criança não termina aqui: mesmo sem barba, mesmo quando se lhe diz que Deus não tem corpo, Deus per-

---

9) Poder-se-á objetar que eu aqui estou vendo as crianças com olhos de adulto e lhes atribuo idéias e sentimentos do adulto... Não nego que na atitude tomada não se possa exagerar e cair num formalismo despreocupado que faz envelhecer a criança antes do tempo. Mas o exagêro supõe uma verdade. E a verdade, comprovada por todos os educadores que procuram cultivar a vida espiritual da criança, é que esta é capaz de aferrar as idealidades mais elevadas, embora a seu modo, evidentemente: mais com o pressentimento que com a lógica (feliz dela!); mas é capaz.

manece Deus. H. Clavier deixou-nos alguns resultados concretos sôbre a matéria. A pequena Andreina, quando descobriu que Deus é puro espírito, ficou certamente um pouco desapontada, mas limitou-se a suspirar, não sem certa malícia tôda feminina: "Paciência! Que pena! Teria sido tão belo... um velho com uma linda barba branca!" (10). Mas ficou por isso a pequena perturbada na sua fé? Nada nos autoriza a afirmá-lo. Concluiu simplesmente que aquêle Deus em que acreditava não tinha a barba que supunha; mas também sem barba o seu Deus permanecia essencialmente o mesmo Ser Supremo em que ela primeiro acreditava e agora continuará a acreditar.

Se, portanto, a noção de Deus não se dissipa, mas fica substancialmente imutada depois de ter sido expoliada da bela barba branca, isso significa que ela era essencialmente outra coisa bem diferente daquele atributo exterior inspirado na imaginação religiosa corrente (11).

---

10) H. Clavier, *L'idée de Dieu chez l'enfant,* II ed., Paris 1926, p. 189 ss. Sirvo-me do suculento resumo e das integrações feitas recentemente por L. Barbier, *La notion de Dieu chez l'enfant,* in "Lumen vitae", II (1947), p. 117-128. Cfr. também G. Castiglioni, *Ricerche e osservazioni sull'idea di Dio nel bambino,* in "Contributi del laboratorio di Psicologia e Biologia dell'Univ. Catt.", S. III, Milano, 1928, p. 131-225. Um resumo completo do estado atual das investigações encontra-se no cap. *Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen,* de W. Keilbach, *Die Problematik der Religion,* Paderborn, 1936, p. [illegible]-103. Keilbach dá um excelente resumo crítico da bibliografia sôbre o argumento.

11) É oportuno observar que não só os fautores da corrente agostiniana, mas também o próprio S. Tomás fazem menção a um conhecimento *intelectual* ime-

Para a maior parte de nós, o primeiro contato com o Invisível, com o Transcendente, deu-se na "oração".

1) A oração pode resultar difícil para o adulto, não para a criança, que fàcilmente concebe o invisível e os contatos à distância (fábulas, mitos): Deus, os anjos e os Santos, de que ouve falar como sendo encarnações do poder e da bondade, são sem dificuldade aceitos como reais. Mas, desde êste momento, existe na idéia infantil de Deus algo que a distingue das ficções. Procuremos seguir-lhe as diferentes fases do desenvolvimento.

2) E, assim, agora Deus para a criança não é tão sòmente o Invisível, como na fábula de Psiqué: o Inacessível que só é visto e compreendido na oração. Ao invés, Deus é *Alguém*, um vivente, uma *Pessoa*, o que é intuído pela crença sem o filtro dos raciocínios. E, o que é importante — e que poderia fazer justiça às teorias racionalistas sôbre a religião —, tal noção não é absolutamente

---

diato e confuso de Deus, contido no conhecimento do *ens in communi* e das suas propriedades, especialmente a verdade e a bondade: "Todos os cognoscentes conhecem implìcitamente a Deus em qualquer objeto conhecido. Assim como nenhuma coisa é apetecível senão enquanto e porque semelhança da bondade primeira, assim também nada é cognoscível senão enquanto e porque semelhante à primeira verdade" (*De veritate*, q. XXII, a. 2 ad 1). Não há dúvida de que o Angélico é muito cauteloso. Aliás, na criança, a inteligência faz já as suas inferências, certamente mais em concreto do que em abstrato; mas também Deus pertence, como Pai comum dos viventes, às inferências concretas. Compreender isto não ultrapassa, de modo algum, a capacidade da inteligência infantil.

sustentada ou provocada na criança pelo mêdo ou pela idéia da morte, idéia que só muito tarde aparece na mentalidade infantil. Poder-se-ia dizer que a ilação de Deus na criança segue um percurso direto, do positivo (finito) ao positivo (infinito), sem passar através do momento dialético do negativo, do conhecimento reflexo da insuficiência e contingência do finito, como faz o adulto e especialmente a filosofia. Deus começa a fazer parte do mundo da criança sem encontrar dificuldades e oposições, como um momento ou um elemento indispensável ao seu mundo.

3) Para a criança Deus é de fato *Alguém que a ouve com bondade.* O sentimento que entra aqui em jôgo é o afeto, o amor, a necessidade que a criança sente de uma benevolência superior à de seus pais e, conseqüentemente, o cuidado por parte dela de agradar a Quem está acima dos próprios pais e é a origem de tôda bondade.

Deus está assim no cimo da escala das pessoas, pois vê e conhece tudo sem que ninguém lho diga. Earl Barnes, citado por Clavier, fala de crianças de 3 para 4 anos que afirmavam sem reservas a onisciência divina e refere um diálogo da pequena Gretschen com o seu coetâneo Hans:
— "É verdade que o bom Deus pode ver tudo?

— Sim, pode.

— Pode então olhar através da porta?

— Sim, naturalmente.

— Pode também olhar através das paredes largas e de pedra?

— Sim, pode; através de tudo e em todo lugar.

— Mesmo através da porta do armário? do meu pequeno armário, onde tenho as bonecas?

— Mas sim, claro que pode.

— Em todo o caso, Hans, creio que é através do vidro que Deus vê melhor!"

Para estas crianças, portanto, Deus vê tudo, porém com olhos ainda materiais, o que aliás não deve causar surprêsa, dada a dificuldade que o conceito do puramente espiritual representa para os próprios filósofos. O conceito de "espírito", segundo as pesquisas de Farges, começa a fazer-se só na segunda infância (dos 6-7 aos 11-12 anos), mas êle não é absolutamente essencial do ponto de vista fenomenológico, embora o seja do ponto de vista metafísico.

Foi já feita a observação de que a espiritualidade, num primeiro tempo, está reservada a Deus, como na resposta daquela criança à mãe que lhe falava do Anjo da Guarda, puro espírito sem corpo: "Mamãe, é impossível porque eu jamais o vi!"

4) A criança pode chegar mesmo ao conceito de Deus Criador. James Sully relata a observação duma criança de 3 anos e 10 meses, certamente excepcional: — "Mamãe, aquêles operários são deuses?

— Por que?

— Porque constroem casas e templos, assim como Deus faz a lua e os cachorrinhos!"

Como se vê, o núcleo central do conceito de Deus como Criador, Conservador do mundo, Providente e fonte de todo o bem para os homens, e ainda os conceitos de eternidade, de infinita

perfeição e onipotência podem muito cedo aflorar na alma infantil (12). Interessante a pergunta de uma criança de 3 anos a sua mãe, depois de ter chegado ao cimo duma escada: "Mas, se eu subi a escada, poderá Deus fazer com que eu não a tenha subido?" Pergunta esta, não há dúvida, de notável audácia metafísica e em gritante contraste com tanta literatura infantil barata, insípida ou adocicada!

Podemos, portanto, concluir (contra Piaget e a pedagogia materialista e idealista) que a criança aceita as verdades religiosas também de ordem sobrenatural, *desde que não pareçam contraditórias*. As oscilações do seu pensamento e os erros formais são compreensíveis, visto a criança, por causa do seu horizonte representativo limitado e da instabilidade da sua consciência ainda em organização, não estar em grau de compreender tôdas as conseqüências de um princípio. Assim, por exemplo, mesmo depois de ter sabido que Deus é espírito, continua a representá-lo imaginativamente. Agora pergunto: não fazem outro tanto os adultos e até com certa freqüência os próprios filósofos? A mesma Sagrada Escritura, especialmente no Antigo Testamento, onde o conceito da mais absoluta transcendência é elevado à máxima potência, não é porventura abundante em representações e "teofanias" sensíveis da divindade? O "mito", na sua

12) O desenvolvimento, portanto, da idéia infantil de Deus é uma passagem, podemos dizer, do implícito ao explícito, um processo de "clarificação" *(Verdeutlichung)*, uma "explicitação", como diz acertadamente Keilbach *(Ibid.*, p. 87).

exigência essencial, pode ser um expediente auxiliar do conhecimento como "ponte de passagem" do visível ao invisível, ou como expressão sensível e "símbolo" da transcendência. A arte cristã não retrocedeu nem mesmo diante dos dogmas mais difíceis, inclusive o mais inefável de todos, o da SS. Trindade: nenhum artista, nem sequer o grande Dürer, que conseguiu figurar maravilhosamente o supremo mistério, teve a pretensão de exprimir-lhe a essência, mas tão sòmente de traduzir dum modo visível a fórmula da Fé que nos fala do Pai, do Filho e do Espírito Santo. O mesmo faz, a respeito das verdades fundamentais da teologia natural, a criança, que é o primeiro artista da humanidade.

Resumindo as considerações feitas sôbre a fenomenologia da religião na infância, podemos aceitar como resultados adquiridos: a) a *precocidade* do problema de Deus; b) seu *significado positivo* para a consciência infantil; c) seu *caráter nìtidamente cognoscitivo,* antes, metafísico em certos momentos e não portanto irracional ou puramente afetivo ou derivado, como pretendem o idealismo, o positivismo e tôdas as escolas que colocam a religião num momento inferior; d) sua *conexão com o problema da pessoa* (responsabilidade).

Êstes primeiros resultados sugerem a conclusão seguinte: o problema de Deus é o problema do "homem inteiro" em sentido pleno, isto é, de tôdas as idades, raças, culturas e civilizações. Isto quer dizer que em tôdas as idades e civilizações o homem, no uso da sua razão, sente o problema de Deus e é capaz de dar-lhe uma solução proporcional ao seu grau de desenvolvimento e civiliza-

ção, mas sempre satisfatória. Poderá acontecer que o ambiente familiar ou social procure expressamente manter distante a criança, ou o homem em geral, do problema teológico, ou lhe obscure ou confunda os têrmos; mas é muito difícil pensar que anulem completamente o problema, porque êste se radica no mais íntimo do espírito humano. O problema de Deus, no seu mais profundo significado, coincide efetivamente com o da consistência do nosso ser e constitui o mais autêntico testemunho da nossa espiritualidade. Não é por isso sem razão que na criança tal testemunho tem um caráter certo e seguro e uma alegria de canto jubiloso, que não raramente a assim chamada idade madura e os arrebiques da ciência sufocam e deturpam.

### 3. — *Deus na consciência do homem comum.*

A criança assemelha-se, sob muitos aspectos, ao homem primitivo: aquilo que é a criança na evolução individual parece que o é o primitivo na evolução da humanidade, pois dela constitui o primeiro estádio dos conteúdos mais incertos e rudimentares. A analogia poderia defender-se, não porém no sentido dos positivistas e da Escola Sociológica que a inventou, mas no sentido exatamente oposto ao que tal tese assumiu nestes últimos decênios.

Admite-se hoje que os povos verdadeiramente primitivos possuem — não menos que os povos civilizados — um conceito bastante puro de Deus e observam os preceitos fundamentais da moral natural. O mesmo se deve dizer da criança em relação ao adulto: o conceito que êste tem de

Deus em confronto com os conceitos que a criança possui acêrca das outras coisas é, sem dúvida, mais completo e consistente, embora do ponto de vista científico pareça e seja realmente mais complexo e tenha sempre os seus lados tremendamente obscuros.

Éste benéfico paradoxo, que escandaliza a filosofia e põe em grave risco a teologia racionalista, aparece também no "homem comum", no adulto que, crescido em ambiente moralmente são, atende aos deveres urgentes da vida e não tropeça, salvo algumas exceções, nas dúvidas teológicas. De maneira alguma isto significa que a teologia do adulto não ultrapasse o estádio infantil; dizemos simplesmente que os problemas, enriquecidos com a experiência dos anos, conservam a transparência que tinham na primeira idade. As vicissitudes alegres e dolorosas da vida não disputaram a vitória duma solução unilateral, mas umas e outras confluíram, por misteriosa coincidência, para radicar as boas convicções da infância. As almas em crise, os profundos abalos de consciência que podem sobrevir na primeira juventude ou na maturidade são exceções e podem ter as causas mais estranhas, desde as perturbações do sistema neuro-endócrino às perversões demoníacas (as "crises" de perversão), como podem também indicar as vocações espirituais superiores (as "crises" de conversão) e levar aos impulsos místicos.

Vejamos como a filosofia moderna delineia o problema.

1) A maior parte das filosofias da religião florescidas nêste último século inspira-se nos

métodos opostos (13) de Hegel e de seu adversário Schleiermacher. A perspectiva hegeliana é a "clareza" do conceito, a pretensão de penetrar no objeto da religião, de expor sua estrutura e inserção na consciência humana.

A êste propósito, é instrutiva a página com que se abrem as famosas conferências *(Vorlesungen)* de Berlim sôbre a religião (1821): "O nosso objeto é aquilo que é simplesmente verdadeiro, aquilo que é a própria verdade, a região onde se resolvem todos os enigmas do mundo, tôdas as contradições do pensamento que penetra em profundidade, tôdas as dores do sentimento; é a região da verdade eterna e do eterno repouso, a mesma verdade absoluta, a absoluta satisfação. Aquilo pelo qual o homem é homem, aquilo pelo qual êle se distingue do animal é a consciência *(Bewusstsein)*, o pensamento em geral *(der Gedanke ueberhaupt)*, ou mais exatamente isto: que o homem é espírito *(Geist)*. O ponto do espírito expande-se em múltiplas formas, e as diferentes ciências que dêle derivam, as artes e as infinitas entreteceduras das relações humanas, os interêsses da vida política, usos e costumes, atividade e historicidade, os prazeres e tudo aquilo que para nós tem valor e merece consideração, que nos honra e satisfaz, tudo aquilo em que o homem procura seu destino *(Bestimmung)*, suas virtudes e sua

13) Trata-se de uma oposição de método, e não de conteúdo: Hegel com a *mediação* do *conceito*, Schleiermacher com a *imediação* do *sentimento;* quanto ao conteúdo, ambos terminam na imanência e na identidade da "substância" spinoziana e, por conseguinte, no superamento de tôda religião que faça apêlo para verdades reveladas ou para uma Igreja como organismo de verdade visível e histórica.

felicidade, donde a arte e a ciência extraem seu orgulho e fama, as relações que afetam sua liberdade e sua vontade — tudo isto encontra seu último centro *(Mittelpunkt)* na religião, no único pensamento, na consciência, no sentimento de Deus. Êle é o ponto de partida e o ponto de chegada de tudo; dÊle tudo tem início e a Êle tudo retorna...". "Porque Deus é, portanto, o princípio e o têrmo de todo o agir, começar e querer, todos os homens e povos têm consciência de Deus, da substância absoluta como verdade que é a verdade de si próprio" (14).

É evidente que Hegel determina o objeto da filosofia da religião em função do sistema que tem em mente, como se depreende de tudo quanto segue e que ocupa três grossos columes. Se a religião é o ponto de convergência de tôdas as ciências e artes, ela, por sua vez, está sujeita à determinação ou redução definitiva reservada à filosofia na qual Deus aparece como Espírito Absoluto, a substância e a verdade única e suprema, em que se resolve e dissolve tudo o que se desenrola nos dois mundos, o da matéria e o do espírito. E então a própria religião reduz-se a uma "introdução à filosofia", porque esta, para Hegel, é pensamento absoluto do Absoluto que não admite dentro de si qualquer introdução (contra Kant). Assim a filosofia determina, antes de tudo, não os comportamentos noéticos e práticos do sujeito,

---

14) Hegel, *Vorlesung ueber die Philosophie der Religion*, Erster Teil. Begriff der Religion, hsg. G. Lasson, Philos, Bibliothek Bd. 59, Leipzig, 1925, p. 1 ss. (tradução nossa).

"mas o Eterno, o Infinito, como é determinado em si mesmo, isto é, o "em-si-por-si" *(Anundfuersich)*, mas conhece-o como o meu sim, a minha reflexão, autoconsciência *(Selbstbewusstsein)*, como minha liberdade, como absoluta objetividade e subjetividade" (15).

É claro que para Hegel: a) a religião se projeta apenas no âmbito do conhecimento; e b) que ela representa a forma de unificação do objeto não ainda perfeitamente realizada; o objeto fica ainda ligado ao particular de modo que — fazendo a soma dos intermináveis subterfúgios de Hegel — a religião se encontra na dualidade de universal e particular que a filosofia porém supera elevando-se ao plano puramente especulativo.

"A religião, diz mais adiante, é a consciência da verdade em si e por si. A filosofia é a sua determinação *(Bestimmung)* segundo esta consciência da Idéia, e a sua tarefa é conceber tudo como idéia. Mas a Idéia é a verdade no pensamento, não na intuição ou representação (onde se encontra dividida e não ainda unificada como verdade dos opostos)... A religião é agora precisamente o ponto de partida da consciência da verdade... Mas esta verdade que simplesmente se determina a si própria é (na religião) apenas como aquela idéia, aquela representação". Hegel chama ao objeto da religião "êste especulativo" *(dies Spekulative)*, onde o "êste" tem valor estritamente formal e indica a inferioridade essencial da religião em relação à filosofia: "A própria

15) Hegel, *ibid.*, p. 22. Na tradução omiti as integrações ao texto manuscrito de Hegel introduzidas por Lasson, porque as julguei supérfluas.

religião como tal é agora como êste especulativo: ela é o especulativo por assim dizer como estado de consciência. Mas, o seu objeto e tudo aquilo que ela tem, tem-no nas formas concretas de representação, Deus e comunidade, culto; absoluta objetividade e absoluta subjetividade; aqui se manifesta o conceito de religião. Os dois momentos no seu conceito de oposição são: absoluta universalidade, pensamento puro e absoluta singularidade, sensação" (16).

Uma vez concebida a religião como forma de simples conhecimento, e êste como imanência, a posição hegeliana não faz uma prega: nela tôdas as formas de conhecimento dispõem-se em progressão graduada de acôrdo e na medida em que se afastam da sensação e representação — que para Hegel constituem o modo de conhecimento mais vazio e indeterminado — até chegar à perfeita unidade do especulativo que é própria da filosofia. Também no estádio inferior da religião o homem não procura outra coisa senão a unidade do objeto, do verdadeiro, consigo próprio; êle procura apenas uma "explicação" do ser universal, e não a salvação do "seu" ser. Hegel tirou, com obstinação teutônica, tôdas as conseqüências lógicas desta sua visão *(Einstellung)* do ser do homem, a que permaneceram fiéis não só os hegelianos de tôdas as direções até Groce e Gentile, como a maior parte dos cultores de filosofia religiosa das mais variadas tendências liberais. Hegel é por isso o responsável pelo "laicismo" da cultura moderna e contemporânea. As críticas de Feuerbach e de Marx à religião têm efetiva-

---

16) HEGEL, *ibid.*, p. 153 ss. Sôbre a concepção que Hegel tem de Deus, falar-se-á adiante.

mente o seu ponto de partida na posição hegeliana, no seu "teologismo antropológico", como disse precisamente Feuerbach (17). Mas a religião de Hegel é a dum "Herr Professor", não a dum "homem comum".

2) Em contraste com o absolutismo hegeliano do "logos" puro, da racionalidade, está o *absolutismo do sentimento* do teólogo Schleiermacher. Exporemos, ainda que muito sumàriamente, esta celebérrima teoria que reaparece dum modo original em Fries e foi renovada em nossos dias, fazendo uma síntese de ambos, por Rudolf Otto no feliz ensaio "O sagrado" *(Das Heilige)* e nas obras complementares. Se em Hegel triunfa o impulso da alma germânica de prever o "Todo", em Schleiermacher emerge o elemento místico e irracional dos povos nórdicos, aquêle abandono de si aos apelos primitivos da natureza e a ânsia de atingir o Absoluto para além do conceito e do raciocínio.

É sintomático, sob êste aspecto, o fato de Schleiermacher — contràriamente a Hegel — ocupar-se quase exclusivamente em determinar a essência da religião, não fazendo quase nunca menção do nome de Deus e preocupando-se menos ainda com a sua existência e natureza. Outra característica diferencial entre os dois ferrenhos antagonistas é que, enquanto Hegel procura o Absoluto através das pregas da reflexão, com o movimento dialético da interioridade, Schleiermacher encontra o contato com o Absoluto na contemplação do Universo; a religião, o compor-

---

17) Cf. C. Fabro, *Tra Kierkegaard e Marx*, Vallecchi, Firenze, 1952, p. 93 ss.

tamento religioso tem por ambiente o que é imediato e por instrumento cognoscitivo a intuição (esta, porém, nos últimos escritos, é deixada quase de lado).

Eis os pontos fundamentais do segundo dos *Reden ueber die Religion* (Discursos sôbre a Religião), que trata da essência da religião. A religião não é metafísica (ciência), nem moral (atividade prática), nem sequer uma mistura de ambas. Ela é "sentimento e gôsto pelo Infinito", "veneração diante do Universo", "nostalgia do Universo", "intuição *(Anschauung)* do Universo". O que opera é o Universo, o homem é completamente passivo (êle é impressionado, experimenta, sente...). Mas sùbitamente se torna ativo pelo sentimento religioso. Dêste modo, intuição (momento cognoscitivo passivo) e sentimento (momento afetivo passivo) são nesta concepção os elementos fundamentais para uma indagação científica sôbre a essência da religião.

Deixando de lado, nos últimos escritos, o momento da intuição, a religião concentra-se exclusivamente no sentimento que assume um caráter de completa passividade. A essência da religião consiste então no "simples sentimento de dependência" ou no "sentimento de dependência de Deus" *(Abhängigkeitsgefühl von Gott)* (18).

---

18) Assim fala em *Der evangelische Glaube* (A fé evangélica) de 1821, obra portanto contemporânea às *Lições* de Hegel sôbre a filosofia da religião. A luta entre os dois rivais chegara já à fase das armas curtas. É conhecido o chiste de Hegel que, referindo-se à teoria de Schleiermacher, disse que neste caso o animal mais religioso seria o cão!

Nos *Reden* diz-se que a religião como intuição pode acender-se em tudo: na natureza (a sua regularidade e plenitude), na humanidade (com a sua história ela constitui a matéria preferida da Religião) (19), no mundo espiritual que nos é superior e de que o homem tem apenas um pressentimento *(Ahnung:* o têrmo que fará tanto sucesso com Fries), e por fim no próprio Eu. O sentimento religioso, continua Schleiermacher, explica-se como humildade, amor, reconhecimento, compaixão, arrependimento... Êstes e sentimentos congêneres têm na religião, e não na moral, a própria sede, pois é ùnicamente a religião que pode produzi-los, sendo a piedade *(Frömmigkeit)* a sua síntese. Os dogmas pertencem à religião sòmente enquanto ela deve ter, além da intuição e do sentimento, também conceitos. Êstes são particularmente necessários para as pessoas cultas. Aparecem então os milagres, as revelações, as inspirações, as graças e as experiências sobrenaturais. A religião é possível apenas como qualquer coisa de pessoal: os "medianeiros" ou intermediários *(Mittler)* são necessários só no princípio. E, o que mais surpreende, mas se harmoniza perfeitamente com o princípio inspirador da teoria, o problema de Deus e da imortalidade estão completamente fora da religião.

Mais desconcertante ainda é o fato de Deus ser quase sempre denominado como "espírito do mundo" *(Weltgeist)*. Contudo, o auge dêste subjetivismo "cosmológico", chamemo-lo assim, está na apreciação da Sagrada Escritura: "Tôda a Sa-

---

19) "Geschichte im eigentliche Sinne ist der höchste Gegenstand der Religion" (*Ueber die Religion...*, ed. M. Rade. Berlin. s.d., p. 73).

grada Escritura é apenas um mausoléu da religião, um monumento para recordar que aí existira um grande espírito que agora porém já não existe... Não tem religião aquêle que acredita numa Sagrada Escritura, mas sim aquêle que não sente necessidade de nenhuma e pode fazer uma por sua conta" (20). E, para terminar: "Êste é o meu pensamento sôbre o assunto. Deus não é tudo na religião, mas alguma coisa *(eins)*, e o universo é muito mais: e vós não podeis acreditar nÊle por vosso livre arbítrio ou porque dÊle tenhais necessidade para consolação e auxílio, mas porque deveis. A imortalidade não pode ser um desejo, se não foi primeiro um problema que vós já resolvestes. Identificar-se na finitude com o Infinito e ser eterno num instante, esta é a imortalidade da religião" (21).

Assim como em Hegel o momento teológico, ou seja, da transcendência e da personalidade de Deus desaparece na Totalidade racional do Espírito, assim (e pior ainda, sob o aspecto noético) em Schleiermacher Êle é abandonado ao fio frágil do sentimento, e imerge no irracional.

A religião e a piedade reduzem-se a um comércio escuro com o mundo, uma romântica sensibilidade, uma vazia admiração do universo, uma espécie de erotismo físico do Absoluto. Um velho teórico da religião propôs para esta teoria confusa a seguinte fórmula: "A absoluta identidade da identidade e não identidade do Absolu-

---

20) *Ueber die Religion...*, ed. cit., p. 89.

21) *Ueber die Religion...*, ed. cit., p. 96 s. Cfr. D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, Tübingen-Stuttgart, 1841. Bd. II, p. 738.

to" (22), definição que é um autêntico abracadabra, mas que se encontra quase textualmente em Schleiermacher. Em têrmos mais conformes com o problema, pode-se dizer que para Schleiermacher a religião é a "determinação da autoconsciência imediata *(eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins)* que se sente dependente ou relacionada com Deus". Mas, como no centro desta determinação está o sentimento e não Deus, não se sabe como e por que razão Schleiermacher chegue a Deus.

O seu conceito de "divino" apóia-se essencialmente naquele tipo de "juízo" intuitivo que Kant analisa na Crítica (do juízo) e que é por êle contraposto como juízo estético ao juízo lógico (23). A posição de Hegel, pelo contrário, faz entrar o problema de Deus exatamente naquele campo do pensamento puro teorético donde Kant o havia excluído com a primeira Crítica (da Razão pura), enquanto para Hegel a "coisa em si" é o próprio pensamento e Deus é o Absoluto do pensamento.

Entre êstes dois tipos de soluções extremas, a filosofia forjou inúmeras soluções intermediárias, a que acenarei na parte histórica, mas que têm um interêsse muito limitado porque tais soluções germinaram por uma reação filosófica fechada e não por efeito dum apêlo consciente e consistente ao "homem comum". O homem de Hegel, como puro pensamento, e o de Schleier-

---

22) Cfr. G. F. Taute, *Religionsphilosophie* 2, I, Leipzig, 1852, p. 260.

23) A observação é de R. Otto, *Das Heilige*, tr. it., Bologna, 1926, p. 219. Trata-se sobretudo do "juízo teológico" a que é dedicada a II p. da "Crítica do juízo", de Kant.

macher, como puro sentimento, são abstrações, monstruosidades irrealizáveis (ainda bem!) mesmo entre aquêles que as conceberam, porque, quando o fôssem, nesse mesmo instante o homem deixaria de existir, deixaria de ser tal, o que seria bem pior do que cair nas transformações de Circe.

3) Menos paradoxal e mais próxima do espírito e da letra da segunda Crítica kantiana (da Razão Prática) é a assim chamada *exigência moral*, de que se tornou propugnador especial Le Roy. Êle não nega os outros caminhos, quer do pensamento vulgar, quer da filosofia pura, mas defende o primado da "prova moral". A análise intui, o exame de consciência revela em nós uma secreta exigência em virtude da qual certos valôres são considerados absolutos, que se impõem por direito acima de qualquer fato. Por ela sentimos que devemos querer segundo determinada direção, muito embora constatemos que é sempre possível querer de outro modo (24). Eis, portanto, as duas características da realidade moral: a obrigação e o valor, dever e bem, numa perspectiva de absoluto.

A regra suprema abrange dois momentos indissolùvelmente unidos, a saber: 1.º — "Tal fim vale absolutamente, acima de qualquer outro, seja qual fôr, talvez até contrário. 2.º — Êste fim deve ser querido absolutamente, qualquer que

24) Ed. Le Roy, *Le problème de Dieu*, Paris, 1930, p. 22s. Le Roy retomou suas idéias no Ensaio recente: *Introduction à l'étude du problème religieux*, Paris, 1944, onde o momento idealista é fortemente acentuado; cfr. p. 20; p. 112 ss., p. 121, p. 130. Porém Deus é designado expressamente como "pessoa" (p. 138 ss.).

possa ser o resultado prático, ainda que se devesse sucumbir (25). O Deus verdadeiro, consistente para a vida do homem, é êste "Deus moral": conhecido por experiência de vida interior; com o qual se procura entrar em comunhão de vida espiritual; que é amparo do dever e dispensador da graça, centro de unidade sobrenatural e mística onde, no amor, se encontra a liberação da individualidade" (26).

Le Roy é abundante nas suas explicações para sustentar a tese central de que a "afirmação de Deus é a do primado da exigência moral". Segundo êle, portanto, a afirmação da existência de Deus teve em todos os tempos êste sentido: que o universo não é inerte, cego, sem alma; que a consciência do homem, com a exigência da vida espiritual que traz consigo, não é sem eco mais real e vivo do que ela mesma, nem é sem fundamento e garantia; que na origem e no íntimo de cada existência se encontra o mesmo princípio e que êste princípio é uma vontade de bem infinito (27).

A posição de Le Roy é de natureza bem diversa das precedentes e valoriza efetivamente um aspecto, o da vida e da exigência moral, que é o centro da vida do homem. Seu ponto fraco reside na sua gnoseologia, na posição imanentista, no ter confiado a prova de Deus à intuição, que não conhece outro objeto e apoio senão a transparência do espírito: uma posição que, se não permanece estranha ao "homem comum", exige, porém, uma notável capacidade introspectiva. Mais: posição que para ter sentido deve quebrar

25) *Le problème de Dieu*, p. 225 ss.
26) *Le problème de Dieu*, p. 240.
27) *Le problème de Dieu*, p. 273.

o cêrco da imanência e supor o problema do "outro", do "tu" e dos "outros" e, na sua esteira, também o problema do mundo em que êles e eu nos movemos e explicamos as nossas relações "diante de Deus". A prova moral, para ter valor, tem, portanto, necessidade do fundamento ontológico, sem o qual não se determina nem se sustenta relação alguma.

Le Roy é muito expedito ao apresentar a "idéia popular" de Deus: ...antropomórfica, mais ou menos derivada dos deuses primitivos, objeto de imaginação coletiva, símbolo e fator, ou melhor, centro de unidade social (28). Assim, o "homem comum" permanece o eterno traído pela filosofia: pois não é afinal antropomórfico também o Deus de Le Roy, fonte dos (nossos) valôres e garantia das (nossas) obrigações? Quem lhe disse que a sua aspiração moral, tomada no seu isolamento, não pode falir, uma vez que tantos outros valôres falem numa existência? A sua instância, quando conservada na sua atitude antimetafísica, ou nada prova ou é um flagrante círculo vicioso.

Concluindo: são falhas tôdas as filosofias que "projetam" o problema de Deus numa forma (conteúdo, método, resultado...) inacessível ao "homem comum" e que pretendem "resolvê-lo" em função de exigências parciais (a verdade, a beleza, a moralidade, o valor...) e não em função do ser e de todo o ser, tanto da parte do objeto como da parte do sujeito.

---

28) Cfr. *Le problème de Dieu*, p. 239; cfr. p. 268. Escrevendo em 1930, Le Roy tinha a obrigação de estar em dia sôbre esta concepção positivista e materialista dos primitivos, que êle copia, a olhos fechados, do positivista Belot.

## CAPÍTULO 1

# O ATEÍSMO

### 1. — *Noção, divisão, possibilidade.*

O ateísmo é a teoria que nega a existência de um Deus pessoal. O têrmo estêve em voga no Renascimento para indicar a atitude de quem não admitia a existência da divindade, mas a definição encontra-se já em Clemente de Alexandria: "O ateu é aquêle que afirma que Deus não existe" (1). O ateísmo é *prático* quando se vive sem reconhecer Deus, "como se" Deus não existisse, ou seja, sem preocupar-se com a sua existência e organizando a própria vida privada e pública prescindindo da existência de qualquer princípio absoluto que transcenda os valôres do indivíduo e da espécie humana.

O ateísmo é *teórico* quando se leva direta ou indiretamente o próprio juízo para a não-existência da divindidade. Negam Deus "indiretamente" *(ateísmo negativo)* aquêles que o ignoram completamente, que não se encontram em grau de emitir um juízo ou então afirmam que o problema não lhes interessa (indiferentismo). Negam-nO "diretamente" *(ateísmo positivo)* antes

1) *Strom.*, VII, 1, 4, 3.

de tudo aquêles que se entregam a demolir os fundamentos das provas da existência de Deus, da necessidade da religião e do culto e de tudo quanto a isto necessàriamente se refere (Providência, imortalidade da alma, lei natural, sanção moral...). Chama-se *ateísmo cético* se se insiste sôbre a impossibilidade de vencer a dúvida e torna-se *ateísmo agnóstico* quando a indemonstrabilidade é reconhecida absoluta, sèja por parte do objeto, seja por parte do sujeito. É *ateísmo teórico positivo* quando se proclama com certeza e persuasão a não existência de Deus, quando se se deitam por terra e se desprezam as provas da Sua existência, consideradas infundadas e errôneas, afirmando-se que até ao presente nenhuma prova rigorosa foi dada, nem será possível dar.

Mas dentro do ateísmo devem colocar-se também, do ponto de vista teológico e metafísico, tôdas aquelas filosofias e religiões cujo conceito de Deus contradiz as exigências da Sua natureza. Flint (2) preferiu falar neste caso de "antiteísmo". Mas estas concepções, com a ilusão duma aceitação da divindade, afastam, sob certo aspecto, mais ainda que o próprio ateísmo, do conhecimento do verdadeiro Deus.

Êste esquema tradicional de classificação do ateísmo não pode todavia ser aplicado em concreto, especialmente na filosofia e na cultura moderna, sem as devidas precauções. Deve-se antes disso cuidar de verificar se existe uma afirmação do Absoluto, *qual* êle é e *como* a mente humana pode atingi-lo.

---

2) R. Flint, *Antitheistic* Theories, Edimburgo e Londres, 1899, p. 2, 441.

A possibilidade de um ateísmo prático, ao menos temporário, parece fora de dúvida: a pressão dos problemas concretos da vida, a excitação das paixões, um ambiente familiar indiferente e uma educação laica podem, durante certo tempo, desviar o interêsse do homem do problema de Deus. Isto porém não pode verificar-se para sempre: ao menos em relação àqueles que vivem em contato com a sociedade, onde a posição do problema, pelas mesmas exigências de competição e de luta religiosa e política, parece inevitável. Além disso, aquilo que a história das religiões nos atesta a respeito dos povos pode-se também dizer a respeito dos indivíduos: antes de tudo, os grandes fenômenos da natureza com o espetáculo deslumbrante da sua magnificência e por vêzes terrificante com a ameaça de destruição e ruína; os fatos decisivos da existência humana, como são o nascimento e a morte; o problema mais angustioso da vida humana que é o sofrimento do justo na terra e o freqüente sucesso e triunfo do mau; tudo isto, mais cedo ou mais tarde, fará despertar na consciência humana o problema de uma causa e de uma justificação. Ora, isto é o problema de Deus.

O ateísmo teórico, conseqüentemente, não pode ser uma situação originária, mas deve ser considerado como um fenômeno reflexo, como a conclusão dum determinado processo racional que implica certas premissas: pertence, portanto, à consciência reflexa, própria da filosofia ou da ciência camuflada de filosofia. É um fato a existência de fautores decididos (que se diziam e que se supunham portanto convencidos) do ateísmo teórico, quer negativo quer positivo, em tôdas as civilizações amadurecidas. Resulta também que o núme-

ro de ateus parece aumentar naquela que se pode chamar a "fase de saturação" de uma determinada forma de civilização, como a filosofia estóica e epicuréia na civilização greco-romana, o iluminismo e o idealismo na civilização moderna, o predomínio da técnica e da economia na vida contemporânea. A possibilidade, portanto, do ateísmo teórico torna-se mais ou menos real e plausível conforme se verifiquem ou não certas condições ambientais e culturais que o teólogo deve considerar vez por vez: elas, freqüentemente, no tecido concreto da existência, parece não poderem ser superadas senão mercê duma intervenção especial da graça divina, a qual, segundo a doutrina católica, não pode faltar a quem com sinceridade procura a verdade.

As complicações espirituais a que hoje pode levar a cultura moderna são tais que os autores católicos não conseguiram formular um juízo sôbre o ateísmo: (3) há quem negue a própria possibilidade do ateísmo teorético (Blondel, de Lubac), que aliás é um fato; há quem, pelo contrário, admita que o ateísmo possa ser invencível em casos particulares (Billot) e há quem diga que se possa perder a fé sem culpa teológica (K. Adam). O card. Billot distingue, entre os ateus adultos, os adultos de idade *(adulti aetatis)* e os adultos de razão *(adulti rationis):* os primeiros são aquêles a quem falta a luz mínima necessária para poderem formar um conceito do verdadeiro Deus; os outros são aquêles que no seu ambiente têm à disposição os argumentos e os elementos para um juízo definitivo. Só o ateísmo dêstes úl-

3) Cfr. P. Descoqs, *Schema Theodiceae,* I, Paris, 1941, p. 139 ss.

timos é consciente e culpável. O mesmo não se pode dizer acêrca dos primeiros, onde Billot faz entrar as civilizações e religiões idólatras antigas e modernas e as concepções laicas e atéias de certos ambientes da vida contemporânea.

Não obstante todos os cuidados que hoje exige o problema do ateísmo, é forçoso reconhecer, êle representou na história da humanidade, e representa ainda hoje, mais uma atitude individual do que uma conduta social, atitude essa que pode significar protesto ou libertação do indivíduo. A pretensão da etnologia materialista e evolucionista de colocar no início da história um homem sem religião ou politeísta e feticista, (4) sem qualquer noção ou culto de Deus, está desmentida pelos fatos. Sabe-se hoje que a situação foi precisamente contrária: as formas mais primitivas de religião foram rigorosamente monoteístas, de modo que o politeísmo é um fenômeno de degeneração do monoteísmo originário, e as posições individuais de ateísmo aparecem genèticamente como formas de reação às contradições dos conceitos e inconveniências das práticas politeístas.

Neste sentido podia afirmar um doxógrafo antigo: "todos os homens, sem distinção de civilização ou língua, honram e temem os deuses; não existe realmente um povo que seja ateu" (5). E já antes Aristóteles: "Todos os homens têm a convicção de que existem os deuses" (6). Afirmações estas que reaparecem em nossos dias,

---

4) D. F. Straus, *Der alte und der neue Glaube*, cap. II, § 35.
5) Artemidoro, *Oneirokr.*, 9.
6) *De coelo et mundo*, I, 3, 270 b, 5; ed. W.K.C. Guthrie, Londres, 1945.

tendo por fundamento as induções da etnologia moderna, junto de G. van der Leeuw: "Não existem povos sem religião. No princípio da história não existe qualquer forma de ateísmo. A religião existe sempre e em todo lugar" (7): porque, segundo o mesmo autor, o ateísmo representa no desenvolvimento da consciência o "momento negativo", que só pode surgir e vigorar enquanto supõe o momento precedente, o da afirmação da religião como culto de um deus, senhor do homem e do seu destino (8). Por esta razão, Van der Leeuw designa o ateísmo como "religião da fuga" diante de Deus ou, em terminologia kierkegaardiana, "da angústia de Deus", quando se recusa a fé para recair no demoníaco (9).

Á razão profunda do ateísmo, como atitude espiritual-individual, é a própria "liberdade humana": por um lado, a dificuldade de alcançar uma completa clareza sôbre os problemas de além-túmulo, do mal e da Providência e, conseqüentemente, sôbre a essência última do mundo e da consciência e sôbre a capacidade da transcendência do conhecimento; e, por outro lado, a contraditoriedade das religiões, as inconveniências de muitas práticas e crenças religiosas, a exigência que tôda religião tem de envolver e influenciar em tôda a vida do homem, tudo isto pode afastar o homem da religião e levá-lo à rejeição do problema de Deus. Aliás, é precisamente tal situação

7) *Phaenomenologie der Religion*, Lipsia, 1935, p. 570.
8) Cfr. *L'Homme primitif et la Religion*, Paris, 1940, p. 194 s.
9) Cfr., S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, ao cuidado de C. Fabro, Firenze, 1953, cap. 4, § 2.

(a gênese do ateísmo "por escândalo") que deve agir e impelir o indivíduo a escolher, entre as várias e contrastantes religiões, aquela que seja a verdadeira e não dê escândalo. Mas, nas condições reais da civilização humana, a religião verdadeira, e, portanto, a única concepção digna de Deus e do homem, parece ser assegurada sòmente pela Revelação, que por sua natureza transcende a evidência racional e exige a fé. Por isso, para a vitória definitiva sôbre as instâncias da dúvida que conduz ao ateísmo, é necessário a Graça e a liberdade.

Resta, portanto, ao menos simplista, a interpretação do ateísmo do teólogo protestante K. Barth, segundo o qual o ateísmo é um fenômeno de reação à mística: contra o místico que pretende relacionar-se diretamente com Deus, o inefável e inobjetivável, o ateu proclama o retôrno do homem a si mesmo, ao mundo das criaturas e da história. O ateísmo seria a mística negativa ou "do nada", nascida em oposição à mística positiva "do tudo" (10). Barth, porém, não esclarece o conceito de "mística" e deveria também explicar porque o ateísmo se propaga de preferência nos países protestantes. É verdade que a "mística" se encontra nas antípodas do ateísmo, mas num sentido oposto ao entendido por Barth (teólogo de "rigorosa observância e de inspiração anti-pietista"): enquanto a união mística representa na vida cristã a forma mais íntima e elevada (e sempre "gratuita") da união da alma com Deus.

---

10) *Kirchliche Dogmatik*, I, II, 3.ª ed. Zurich, 1945, p. 344 ss.

## 2. — *História e sistemas filosóficos.*

Formas de ateísmo podem ser consideradas as filosofias e religiões de fundo naturalista da antiga Índia, a filosofia Samkhya, o Jainismo e o Budismo na sua forma originária (antes que o Buda fôsse divinizado) (11). Nas religiões pré-bíblicas, ao contrário, sobretudo no Médio Oriente, a divindade tudo abarca e relaciona-se com o homem quase sempre como onipotência de terror e ameaça, que deixa o homem em contínua angústia e o obriga a sacrifícios humanos para aplacar a sua ira. Daqui a representação monstruosa de deuses inumeráveis nas religiões do Oriente e que encontramos ainda hoje nos templos pagãos da Índia e da China.

Nas religiões evoluídas, as representações da divindade assumem prevalentemente aspecto benéfico e estético, enquanto a origem do mal era atribuída a Nemésis e à necessidade (*αναγκη*) do destino (*ειμαρμενη*) a que estão sujeitos os próprios deuses, começando por Zeus. Mas também na religião greco-romana a fragmentação da divindade abrange tôdas as atividades da natureza e do homem até aos particulares mais ridículos. (12) Nesta degenerescência das religiões

11) S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, I, Londres, 1929, p. 329. Os sistemas de filosofia do Induísmo e de Ioga são, ao invés, efetivamente impregnados da exigência de Deus *(Isvara)*, embora a concepção teológica nestes sistemas não seja tão pura como nas Upanishads (cfr. M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, Londres, 1951, p. 124 s.).

12) Cfr. S. Agostinho, *De Civ. Dei*, VII, c. 2 e s.: é a exposição mais completa (inspirada nas *Antiquitates* de Varrão) das aberrações do Paganismo.

deve-se ver o estímulo que suscitou a reflexão filosófica e com ela simultâneamente o ateísmo e a necessidade de um único princípio absoluto do ser.

No povo judaico, consciente de possuir no magistério profético e nos livros sagrados a verdade do único verdadeiro Deus, o ateísmo é ato de suprema "estultícia" (13) e a idolatria, o máximo pecado: concepção esta retomada por S. Paulo, que vê nos vícios nefandos do paganismo o castigo de Deus pelo pecado da idolatria (14) e recorda aos recém-convertidos que antes êles estavam "sem esperança e sem Deus ( αθεοι ) neste mundo" (15) e que "os povos não conhecem Deus" (16). Os homens, porém, mesmo no paganismo, teriam podido chegar a Deus através das criaturas, em que Êle se manifestara, e por isso o pecado da idolatria era inescusável (17). No Areópago (18), o Apóstolo descobre que uma inspiração profunda do único verdadeiro Deus se encontra no culto prestado em Atenas ao "Deus ignoto". Na Sagrada Escritura, e do ponto de vista estritamente teológico — o que, aliás, é confirmado pela reflexão metafísica — não há distinção entre ateísmo e politeísmo idólatra: entre êles poderá existir quando muito uma distinção do ponto de vista psicológico, a qual porém no desenvolvimento da consciência está destinada a desaparecer.

Também no mundo greco-romano o mais grave delito era o da impiedade ( νιɜgɜον ), objeto

---

13) *Ps.* 14, 1; 53, 1 ss.
14) *Rom.* 1, 18.
15) *Eph.* 2, 12.
16) *I Thess.* 4, 5: "τα εθνη τα μη ειδοτα τον θεον"
17) *Rom.* 1, 19-20.
18) *Act.* 17, 22-28; cfr. 14, 16.

por isso de severa legislação, especialmente na Grécia, podendo levar mesmo até à pena capital. Para fazer uma idéia exata de tal crime, podemos recordar a tríplice divisão dos deuses feita por Varrão e que S. Agostinho refere (19): *Fabulosa* ou *mítica, natural* ou *filosófica* e *civil* ou *política*. A primeira, fruto da fantasia de poetas-teólogos, era herança do povo inculto; a terceira, pelo contrário, representava a religião do Estado, de modo que o reconhecimento das suas divindades e do seu culto oficial era o fundamento da própria vida civil e o primeiro dever do cidadão. "Ateu" era, portanto, todo aquêle que nêles não acreditasse ou lhes recusasse o culto, que na sociedade antiga era o único obrigatório. Quem acreditasse e cultuasse os deuses míticos, semeando o mundo de inúmeras divindades benéficas e maléficas, era considerado "supersticioso" (*δεισιδαίμων*), com um sentido de exagêro, mas não de desprêzo.

A religião natural dos filósofos, baseada na exigência de um único princípio transcendente, surgiu para dar uma solução crítica a ambas essas formas, especialmente por obra daqueles pensadores que não queriam descer a compromissos com as crenças vulgares nem com os interêsses da política. Êstes filósofos, com a enérgica afirmação da unidade e transcendência da divindade, representaram o vértice tocado pela sabedoria humana fora da Revelação, podendo, por isso, S. Agostinho escrever a seu respeito: "Alguns dêles, embora auxiliados por Deus, descobriram grandes coisas..." e chega a reconhecer que "se

---

19) S. Agostinho, *De Civ. Dei*, VI, 5.

os filósofos chegaram a determinar aquilo que pode ser suficiente para bem viver e conseguir a felicidade, não seria mais justo que a êles se tributassem honras divinas?" (20). Mas, para o vulgo supersticioso e para os politicantes, êles eram "ateus"; por vêzes, porque acusados de ateísmo, tiveram de emigrar para salvar a vida (Anaxágoras, Protágoras, Aristóteles); e sabemos que Sócrates, recusando fugir, enfrentou a morte, confiado no seu deus, como nos contam Platão *(Apologia)* e Xenofontes.

O próprio Platão, nas *Leis* (1. X, 885 b ss), dá-nos a conhecer tôda uma legislação a êste respeito, que atinge quantos negam a existência dos deuses, a providência e a vingança que êles infligem aos transgressores das leis do Estado. Que entrassem em jôgo preocupações de caráter político ou que se tratasse de uma religião em função da política, depreende-se do fato de os ateus (*αθεοι*) caírem sob um processo de impiedade (*ασεβεια*) não pròpriamente por terem opiniões ou doutrinas pessoais, mas sòmente quando delas faziam propaganda ou ultrajavam em público os deuses oficiais. A impiedade dos "filósofos universalistas" consistia em arrancar à religião o fundamento das tradições locais a que a "cidade" devia a sua história e seus triunfos. Eram ímpios, portanto, porque suas doutrinas ameaçavam

20) "Quidam eorum quaedam magna, quantum divinitus adiucti sunt, invenerunt... si philosophi aliquid invenerunt, quod agendae bonae vitae beataeque adipiscendae satis esse possit; quanto iustius talibus divini honores decernerentur?" *De Civ. Dei*, II, 7: Csel, 40, I, p. 67.

os fundamentos da justiça civil. Por isso, com razão observa Derenne (depois de Drachman) que, embora com um fundo político, era ainda a religião e a concepção religiosa que no processo da *ασεβεια* era chamada a juízo (21); mas, deve-se acrescentar, foi sobretudo a reação da filosofia que libertou na idade clássica o homem dos angustos confins dos seus interêsses nacionais e raciais para dar-lhe como pátria o univero inteiro, preparando de certo modo a humanidade para o conceito cristão da transcendência de Deus e da fraternidade universal.

Chegaram até nós diversas listas de "ateus". Na de Sexto Empírico, que os distingue dos filósofos tanto teístas como céticos, figuram Evêmero, Diágoras de Milo, Pródico de Céo, Teodoro de Cirene (chamado por antonomásia *αϑεος*). Cícero indica Crícias, Protágoras, Epicuro..., aos quais Fabricius acrescenta (de Lisipo Epirota) muitos outros, como Arcágoras, Anaximandro, Apolófanes, Aristágoras de Milo, Bion de Borístenes, Calímaco, Carnéades, Górgias, Hípias de Eléia, Leucipo, etc. Devem certamente ser ainda mencionados Demócrito, Diógenes de Apolônia, Hipo de Régio, Xenófanes. Porém, da maior parte dêles deve-se dizer, como demonstrou Drachman (*ibid.*, p. 19), que a sua negação não se referia tanto a Deus quanto à multiplicidade de deuses e superstições de culto. Todavia, parece, dentre êles devem ser considerados "ateus" em sentido estrito

---

21) E. Derenne, *Le procès d'impiété intenté aux philosophes à Athènes au V et au IV siècle avant J. Christ*, Liège-Paris, 1930, p. 261.

Demócrito, Teodoro de Cirene, Protágoras... Nestle recorda Cirene de Mileto (cfr. Platão, *Górgias*, 501 e), por obra do qual se fundou em Atenas um grupo de ímpios (*κακοδαιμονισται*) que se reuniam cada lua-nova para divertir-se "escarnecendo dos deuses e dos nossos costumes" (22). Também na lista de Sexto parece haver "ateus" radicais.

A posição de Epicuro acêrca do respeito externo devido aos deuses é considerada com certo favor (J. Festugière, C. Diano); Sexto, pelo contrário, no obséquio externo de Epicuro pela religião oficial vê um expediente prático para ocultar o ateísmo, pois, na realidade, êle não admitia a existência de deuses; Cícero diz a propósito: "...Epicuro, para não cair no desagrado dos Atenienses, dizia com palavras que rejeitava os deuses, mas na realidade acreditava nêles" (23).

Em tôda esta matéria, Esparta e Roma mostraram-se mais tolerantes do que Atenas, contentando-se com os atos externos de culto às divindades oficiais do estado, sem preocupar-se com as opiniões dos indivíduos e com as discussões sôbre o argumento por parte dos filósofos. Foi com os cristãos que em Roma surgiu o problema do ateísmo, que teve sua realidade ou ficção jurídica com os decretos que ordenaram as perseguições.

---

22) W. Nestle, *Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis Aristoteles*, Berlin-Leipzig, 1933, p. 80.

23) ..."Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos, re sustulisse". *De nat. Deorum*, I, 30.

Já no período helenista, com a queda das repúblicas locais, tinha desaparecido da alma grega a crença nas divindades indígenas que se haviam mostrado incapazes de defender a pátria de que eram o paládio. O helenismo, porém, invalidara o princípio greco-romano de que a religião era assunto de estado e característica nacional; deixara apenas perder a influência que sôbre a cidade tinha a religião antiga, de forma que, pràticamente, como se conclui dos escritos a partir da época de Augusto, o ateísmo não se restringia só à "elite" dos filósofos, mas passara também para as massas, que mergulharam no materialismo.

Com o cristianismo desapareceu qualquer equívoco: enquanto retomava o monoteísmo hebraico, rejeitava qualquer forma de idolatria; enquanto ensinava a redenção do pecado por Cristo, exigia a ascese e o renovamento de tôda a vida, para o que não eram suficientes as confusas — quando não ímpias e abjetas — práticas dos vários "mistérios" levados para Roma da Grécia e do Oriente. Quando, portanto, Tácito aponta o motivo da primeira perseguição de Nero "não tanto por crime de incêndio, quanto por ódio ao gênero humano" (24), exprime a impressão que a nova religião fazia também no ânimo dos melhores: o abandono de tôda uma forma de civilização que tinha dado a Roma o império do mundo.

Debaixo de impressão análoga, mas a propósito do alto significado da "catarsis" mistérica, encontra-se Apuleio quando, fazendo a apologia dos mistérios de Ísis, fala de uma mulher que,

---

24) "haud proinde in crimine incendii quam odio generis humani". *Ann.*, XV, 44, 3.

além dos vícios que a maculavam, "desprezando e conculcando os nomes divinos, em vez duma religião determinada, fazia falsamente profissão de crer num Deus que proclamava único e, a pretexto de observâncias inexistentes, enganava todos os homens"... (25). Para Apuleio, portanto, a nova religião espoliava o homem do encanto das fôrças regeneradoras e das belezas da natureza que as religiões e os cultos pagãos sancionavam e exaltavam. A um pagão convicto os cristãos deviam por isso parecer os priores dos "ateus".

A verdade, porém, é que os cristãos, desde os Padres apostólicos e os apologetas, repudiaram a acusação de ateísmo, transferindo com energia o epíteto explícito de "ateus" para os seus adversários (S. Inácio M., *Tral.*, 3, 2; S. Policarpo, *Martyr.*, cap. 9; Clemente de Alexandria, *Protrept.*, II, 23-24). O politeísmo pagão é ateísmo na opinião de Orígenes (*πολιθεοι οντες και αθεοι: In Ps.*,[65,12]); está colocado no mesmo plano da "superstição" (*δεισιδαιμονια*) como obra do diabo (Clemente de Alexandria, *Protrept.*, I. 18, 22; II, 13-15; Gregório Nazianzeno, *Or.*, 25; PG 35, 12220 A), e está rotulado como *αθεοτης* (impiedade). Os cristãos, ao contrário, pois adoram o único e verdadeiro Deus, não

---

25) "Tunc spretis atque calcatis divinis numinibus in vicem certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei, quem praedicaret unicum, confictis observationibus vacuis fallens omnes homines..." *Metamorph.*, 9, 14. Apuleio parece referir-se aqui ao cristianismo, mostrando dêste modo a distinção entre cristianismo e judaísmo, distinção que em Tácito não era ainda clara.

são ateus, assim dizem os apologetas (S. Justino, *Ap.*, I, 5: que se gloria de ser *αθεος* em relação aos deuses pagãos; cfr. Lactâncio, *De ira Dei*, IX, 2; Clemente de Alexandria, *Strom.*, VII, 9, 54, 3: "o cristão não é de modo algum ateu").

Os próprios judeus são chamados *αθεοι* por S. Gregório Nazianzeno (*Or.*, 2, 37: PG 35, 444) e associados ao politeísmo. Ateus são chamados pelos Padres os Caldeus (Hipólito, *In Dan.*, II, 31, 3), os Persas, e entre os filósofos ateus ocupa o primeiro lugar Epicuro, que Clemente de Alexandria chama *αθεωτητος καταρχων* (príncipe da impiedade). O mesmo autor, a respeito dos pagãos, fala de uma dupla *αθεοτης*, a de não conhecerem o verdadeiro Deus (*τον οντως οντα*) e a de chamarem Deus àquilo que não o é (*Ibid.*, II, 23, 1). Também Proclo fala de uma dupla *αθεοτης*: uma é a daqueles que negam a existência de deuses, e a outra, a daqueles que negam a sua providência (26).

A acusação de ateísmo nos primeiros séculos da era cristã não se referia, portanto, à negação absoluta da divindade, que foi muito rara, mas sim à perversão (suposta por cada uma das partes contrastantes em relação à sua antagonista) do conceito de Deus, que na controvérsia equivalia depois à negação. Isto é tão evidente que os Padres chamam sem mais os heréticos de "ateus": os arianos são classificados como tais por S. Máximo Confessor (*Acta:* PG 90, 144) e o mesmo se diga dos maniqueus (S. Atanásio, *Or.*, I *contra Arianos:* PG 26, 124; S. Gregório Nisseno, *Ep.*

---

26) *In Plat. Timaeum*, ed. E. Diehl, I, 207, 26 ss.

*can.*: PG 45, 225 C; *Cod. Iustin.*, I, 5, 12, 3). Marcião é chamado το της αθεωτητος στομα (bôca da impiedade) por S. Cirilo de Jerusalém *(Catech.*, 6, 16) αθεωτατος (impiíssimo) por excelência *(Ibid.*, 16, 3, 7). De igual modo Eunômio é apelidado autor da αθεωτατης αιρεσεως (impiíssima heresia; *Synes. Epist.*, V) e são chamados "ateus" os que negam o Espírito Santo ( οι μη δεξαμενοι τον Παρακλητον). Já S. Inácio chamara αθεοι και απιστοι (ateus e incrédulos) os docetas *(Tral.*, 10) e Clemente de Alexandria taxava a mitologia pagã como um conjunto de fábulas atéias (μυθων αθεων: *Protrept.*, II, 11, 1).

Esta breve referência de textos mostra que os escritores que empregaram o têrmo αθεος não o usam tanto para dar uma simples valorização teórica no campo religioso quanto para, juntamente com ela e servindo-lhe de complemento, fazer uma condenação de ordem moral. Era um significado mais ético que dogmático que o têrmo assumia, tanto na época clássica como na patrística. Temos disto a confirmação numa sentença de Porfírio, epígono do paganismo moribundo, segundo o qual "tôda a vida ligeira é cheia de servidão e irreligiosidade e, portanto, atéia (αθεος βιος) e sem justiça (αδικιος βιος), porque nela o espírito está repleto de irreligiosidade e, portanto, também de injustiça (αδικιας)" (27).

Dentro dêste ângulo de visão, o pensamento grego e patrístico convidam-nos a encarar a essência do ateísmo. Se, primàriamente, o ateísmo

---

27) *Porphirii Sententiae*, XL. ed. B. Mommert, Leipzig, 1907, p. 39, 6.

significa negação direta de Deus, êle reside também e sobretudo na admissão de um conceito de Deus que O anula como Deus e O avilta diante de Sua majestade. É precisamente êste o juízo que dão os grandes filósofos gregos das divindades da mitologia popular e estatal, e tal é outrossim, pela lei dos contrários, a sua condenação do cristianismo.

Do mesmo modo julgaram o paganismo — por uma necessária retorsão e tendo por guia a Sagrada Escritura — os doutores cristãos, os quais, por estranho que possa parecer, incluíram justificadamente na sua condenação de ateísmo os herejes. Efetivamente, o conceito de Deus deve ser levado até às suas últimas conseqüências: para não ser ateu, não basta afirmar a existência do "divino" ou do absoluto; é preciso pensá-lO como Pessoa subsistente e transcendente, que cuida do mundo e se preocupa com as nossas misérias. Além disso, uma vez que Deus falou ao homem diretamente (revelação), a Sua palavra deve ser aceita integralmente. Cada "seleção" (αιρε σις ) que o homem tente fazer é um verdadeiro sacrilégio ou impiedade (αϑεοτης) um verdadeiro ateísmo (αϑεια) ; é sem mais um renegar a Deus, que não se dá por partes, mas sempre e só "inteiramente", sobretudo quando a Sua plenitude se dá ao homem "explicada" no dom da mais alta comunicação, como no cristianismo. Hoje, portanto, quem não aceita integralmente a revelação rejeita Deus como tal, porque é só como Deus-Revelante que Êle existe hoje para o homem.

À luz dêste critério, a maior parte da filosofia moderna cai sob a acusação de ateísmo, o qual porém pode revestir-se de formas multíplices e

novas em relação às épocas anteriores. Na Idade Média, a história do ateísmo confunde-se com a das heresias e não tem feição particular. Na idade moderna, podem-se reduzir a três as formas principais que estimularam e sustentaram a constituição do ateísmo: o retôrno às formas de ateísmo antigas (especialmente estóica, cética e epicuréia), a Reforma e, por fim e especialmente, o panteísmo das filosofias transcendentais. O teísmo cristão parece ainda sólido em Descartes e Malebranche; duvida-se da verdadeira posição de Locke, enquanto é luminosa a defesa de Bacon: "...os sabores ligeiros em filosofia podem levar talvez ao ateísmo, mas quando saboreada mais abundantemente a filosofia reconduz à religião" (28).

Há, antes de tudo, o ateísmo aberto e confesso das filosofias materialistas e céticas aparecidas no Renacimento e que atingiram proporções máximas nos séculos XVI-XVII: o deísmo inglês, os ateus e os libertinos de França (os "esprits forts") do séc. XVII, no tempo de Descartes, quando o P. Mersenne escrevia que sòmente em Paris existiam 50.000 ateus, o iluminismo da França e da Alemanha (Frederico II da Prússia), o materialismo com que os enciclopedistas prepararam a Revolução Francesa (Lamettrie, d'Holbach e Cabanis) e o materialismo alemão de oitocentos (Feuerbach, Haeckel, Moleschott, Buechner, Czolbe...).

---

28) "...Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum sed pleniores haustus ad religionem reducere". *De augmentis scientiarum*, in "Works", ed. Ellis-Spedding, I, Londres, 1879, p. 436; cfr. *Medit. Sacrae: De Atheismo*, VII, p. 239 s.; *Essays*, ed. Whately, Boston, 1871, p. 155 ss.

O ateísmo do materialismo dialético de Marx e da direção marxista de "rigorosa observância" (Lenine, Stalin) está como profissão de fé e fundamento da nova sociedade fundada sôbre o Quarto Estado. Marx, na esteira de Feuerbach, aplicou indiscriminadamente à religião cristã a crítica feita por Demócrito e Epicuro à religião mitológica da antigüidade: a fé ou crença em sêres superiores ao mundo foi gerada em parte pelo excesso de fantasia, e em parte, especialmente, por um utópico desejo de evasão dos sofrimentos inevitáveis da vida terrena. O ateísmo marxista, velho e nôvo, encontrou um aliado, que tem aliás em muito apreço, no evolucionismo biológico darwiniano, considerado como a explicação definitiva da origem do homem a partir das formas superiores da vida animal (29).

Outra fonte renascentista do ateísmo moderno, colocada enèrgicamente em evidência já por Campanella (30), é Maquiavel, cuja concepção política amoral e atéia inspirou bem depressa grande parte da política européia: de resto, a acusação mais insistente que hoje se faz ao bolchevismo ou marxismo político é precisamente o maquiavelismo.

A orientação mais especulativa do ateísmo está indubitàvelmente ligada ao panteísmo, que se pode dividir em dois períodos: um tem por máximos representantes Bruno e Spinoza; o outro, que toma Spinoza dentro dum nôvo conceito de ver-

---

29) Cfr. C. Fabro, *Tra Kierkegaard e Marx*, p. 101 ss.
30) *Atheismus triumphatus*, Paris, 1636, mas composto em 1607 em Roma; cfr. sobretudo o apêndice, p. 226 ss.

dade e realidade como *subjetividade,* foi inaugurado por Kant e completado pelas filosofias idealistas transcendentais. Para Fichte, Deus reduz-se à ordem moral do mundo, para Schelling (sob o influxo de Bruno), ao absoluto da natureza, para Hegel, ao Espírito *(Geist)* absoluto que se realiza na história universal *(Weltgeschichte).*

A propósito de Fichte, baste recordar a "controvérsia ateísta" *(Atheismusstreit,* 1798), em que foi envolvido por ter publicado na sua revista um artigo do kantiano Forberg, de conteúdo decididamente ateu, e por não ter precisado de modo satisfatório sua posição a respeito.

O spinozismo de Schelling (e não só do "primeiro" Schelling, o filósofo) foi imediatamente advertido com alegria de triunfo por Heine, em 1834, com as seguintes palavras: "A doutrina de Spinoza e a *Naturalphilosophie* de Schelling no seu melhor período são substancialmente uma e a mesma coisa" *(Deutschland,* I). Basta percorrer, aliás, a série de teoremas com que se abre, por exemplo, a *Filosofia da Arte (Philosophie der Kunst,* 1801), para perceber que o grande modêlo da *Ethica* spinoziana é a sua inspiração tanto na forma como no conteúdo.

Sôbre o ateísmo radical de Spinoza, o juízo afirmativo dos contemporâneos foi concordemente retomado pelos historiadores modernos do materialismo (Fr. A. Lange) e do ateísmo (Fr. Mauthner) (31) e pelo tradutor e editor alemão

---

31) Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande,* vol. II, Stuttgart e Berlin, 1922-23, sec. XI, p. 346.

de Spinoza, Karl Gebhardt (32). A acusação mais famosa de ateísmo ao pensamento de Spinoza foi feita por Jacobi na polêmica contra Mendelssohn, sobretudo nas "Apostilas" *(Beylage)*, onde resume em 44 proposições a essência do spinozismo, acrescentando depois algumas apreciações doutrinais das quais a primeira é a seguinte: "Spinosismus ist Atheismus" (Werke, IV, I, p. 216). O argumento principal para "reduzir" o panteísmo de Spinoza a ateísmo é a afirmação da "unicidade da substância *(Ethica,* parte I, prop. 5) e da causa *(Ibid.,* prop. 6) que se identifica com Deus *(Ibid.,* prop. 14) e a afirmação da imanência da substâncias nos seus modos, a *cogitatio* e a *extensio (Ibid.,* prop. 11, 18; *Ibid.,* parte V, prop. 30). Por isso Spinoza pode dizer: "Deus ou natureza..." e sustentar no entanto a impossibilidade do ateísmo: "Ninguém pode ter ódio contra Deus" *(Ibid.,* parte V, prop. 18). Realmente, na "metafísica da identidade" não pode haver nenhum contraste.

Hegel assumiu propositadamente o encargo de defender Spinoza da acusação feita por Jacobi. Segundo Hegel, Spinoza soube retomar a intuição do *ον* (ser) dos eleatas e dar-lhe um nôvo conteúdo metafísico: "aquela unidade (dos opostos) que é o espírito dentro de si", pela qual, em filosofia, "o ser spinoziano é o início essencial do filosofar" (33). Ateísmo, observa Hegel, é afirmar que Deus "não é"; ora, Spinoza afirma o contrário, isto é, que só Deus "é" verdadeiramente, ao

---

32) Cfr. pref. de *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glueck (Philos. Bibl.,* 91), Leipzig, 1922, p. XVII ss.

33) *Gesch. d. Philos.,* III, 2, tr. it., Firenze, 1943, p. 109 s.

passo que o que é finito, o mundo, não existe. Por isso, não se deve falar de ateísmo, mas sim de *acosmismo*. Spinoza não nega Deus; antes, talvez se possa dizer que no seu sistema "existe demasiado Deus" (34). O mérito de Spinoza reside exatamente no fato de ter demonstrado que o finito é inessencial e aparente, que deve ser desprezado e assim a sua substância única (como depois o Absoluto de Schelling) constituíu o estádio de passagem para a concepção do "Verdadeiro como todo", que é necessàriamente "resultado" (35).

O argumento principal de que se serve Hegel para defender Spinoza da acusação de ateu é o fato de ter êste filósofo superado e negado o mundo do finito na unicidade da substância; e, portanto, o seu sistema deverá ser classificado de *Monoteísmo (Ibid.,* ed. cit. p. 197, nota: cursivo de Hegel). Defeito de Spinoza foi, sim, o ter estabelecido um conceito de Absoluto como substância "única, rígida, imóvel"; no ter deixado distintos entre si atributos e modos, movimento e vontade, distinção do intelecto; em não ter descoberto o absoluto como "processo" auto-deveniente (36).

Uma vez descoberto o Absoluto como "processo" (o que foi conseguido por Hegel), não só cai a acusação de ateísmo feita à filosofia pura, mas também a outra mais freqüente de panteísmo, pois em tal concepção as individualidades empíricas, na esfera da consciência imediata, não

---

34) Cfr. ibid., p. 135 s., v. Enciclopédia, § 50 e o importante e conclusivo § 573.

35) *Philos. der Religion,* ed. Lasson, XII; *Philos. Bibli* LIX, 168 ss.

36) Cfr. *Ibid.,* XIV p. 64 e 134.

fazem parte do absoluto, mas pertencem aos fenômenos do "imediato" e portanto ficam fora do ser da verdade. Na 3.ª edição da *Enciclopédia*, Hegel regozijava-se porque a "acusação de ateísmo" tinha se tornado rara, principalmente porque o conteúdo e a existência acêrca da religião estavam já reduzidos a um *minimum* (37).

Isto podia ser verdade na Alemanha protestante de oitocentos, engolfada na política e nos comércios, mas quase desconhecedora do Evangelho, como observa freqüentemente Kierkegaard na sua crítica ao protestantismo. Mas o ateísmo de Hegel foi desmascarado e denunciado em forma prática e convincente por quem menos se podia esperar, pelo materialista Feuerbach em "A essência do cristianismo" *(Das Wesen des Christentums, Einleitung)*. A Feuerbach, ateu declarado, deve-se também a acusação explícita da cristandade reformada: "O protestantismo negou Deus em si mesmo, Deus enquanto Deus" (38).

Assim como os filósofos transcendentais desenvolveram o ateísmo implícito no agnosticismo da *Crítica da Razão Pura* de Kant, assim Schopenhauer tomou uma posição de ateísmo a partir do primado atribuído por Kant à razão prática para a afirmação do transcendente. Até Kant permanecia o dilema: ou materialismo (domínio do acaso cego) ou teísmo (inteligência ordenadora). Depois das críticas de Kant às provas da existência de Deus, tôda a pretensa realidade do mundo ficou reduzida a "fenômeno", onde a "ordem" dos mesmos fenômenos se reduz conseqüen-

---

37) *Enciclopedia*, § 71, nota.
38) *Prinzipien d. Philos. d. Zukunft*, § 3, tr, it., Torino, 1946, p. 71.

temente a aparência e depende das formas *a priori* do intelecto (39). Deus não pode, portanto, ser jamais *objeto* do conhecimento humano, pelo que, para Schopenhauer, o kantismo constitui a "arremetida mais séria" contra o teísmo (40). De resto, observa ainda Schopenhauer, não há de fato identidade entre religião e teísmo: o budismo, o tauísmo e o confucionismo são ateus, e não se pode, entretanto, negar que sejam religiões. Religião é um têrmo genérico do qual teísmo e ateísmo podem considerar-se sub-espécies. E, atacando a hipocrisia do teísmo aparente de Hegel (sem porém fazer menção do seu nome) Schopenhauer retém que o panteísmo é um conceito que se destrói a si mesmo, porque pressupõe (como ponto de partida) o conceito de um Deus distinto do mundo e com êle essencialmente relacionado. Se, pelo contrário, é o mundo que assume a tarefa, então o "panteísmo não é senão uma eufemia para velar o ateísmo", onde o ateísmo pode reivindicar verdadeiramente o "ius primi ocupantis" (41). O ateísmo de Schopenhauer é expresso, ao invés, sem ilusões e hipocrisias, já que a razão última do ser e o têrmo para que tende é constituído pela negatividade.

De Schopenhauer deriva por via direta o ateísmo do inconsciente de Ed. von Hartmann e especialmente o da "vontade de potência" de Nietzsche: o grito de Zaratustra "Deus morreu"

---

39) *Kritik der Kantischen Philosophie*, ed. Griesebach, I, 649, nota.

40) Cfr. *Ueber d. vierf. Wurzel der Satz v. zureich. Grunde*, ed. cit., t. III, p. 145.

41) *Erläut. z. Kant. Philosophie*, ed. cit., t. IV, p. 138).

(42). Nietzsche é um epígono e limita-se a constatar como a filosofia moderna, dando o primado e a precedência à consciência sôbre o ser, teve de esvaziar-se de Deus, considerando-O o não-ser, segundo a expressão de G. Rensi (43).

O ateísmo marxista e existencialista de hoje formula-se em função da própria negação do absoluto, que é abolido como miragem vazia de uma consciência ainda rude e embaçada no seu movimento originário. Baste por agora um ligeiro aceno. Em Marx é clara e explícita a advertência de que a atitude metafísica conduz à admissão de Deus: porque, admitidas as "essências", a sua consistência de realidade e a conseqüente hierarquia de valôres, é inevitável a passagem ao valor Absoluto. Isto resulta claro desde as primeiras obras, e já na tese sôbre *A Filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro,* mas especialmente a partir da *Para a Crítica à Filosofia do Direito de Hegel,* onde se encontra a conhecida definição de religião como "ópio do povo". Refletindo certamente sôbre a teoria de Feuerbach, escreve Marx: "As provas da existência de Deus não são mais que provas da existência da consciência humana essencial". Estas provas são reduzidas, segundo o esquema de Kant, à prova ontológica, e esta, por sua vez, resolve-se, para o homem, na "consciência de si" *(Selbstbewusstsein).* Donde a conclusão salomônica e brutal: "a falta de razão é a existência de Deus". A religião é então "a realização fantástica da essência humana, quando à essência humana não se reconhece a sua verda-

---

42) *Così parlò Zarathustra,* Pref. 2. — Também: *La gaia scienza,* III, p. 125.

43) *Apologia dell'ateismo,* Roma, 1925, p. 13 e passim.

deira realidade. A crítica à religião liberta o homem das ilusões para que êle pense, aja, *plasme a sua realidade* como um homem tornado racional, para que se mova à volta de si, à volta, portanto, do verdadeiro sol" (44). Quando Lenine, mais tarde, nega a personalidade ao indivíduo lançando-o no seio do Estado, não faz mais do que a última absurda tentativa de reconstruir o positivo com o negativo: "existe apenas uma massa de homens, não existe homem algum" (45).

Deságua no ateísmo também o existencialismo de esquerda contemporâneo: ateísmo explícito e declarado no panfenomenismo de J. P. Sartre e A. Camus. "O existencialismo ateu que eu represento é mais coerente; êle declara que, se Deus não existe, existe ao menos um ser no qual a existência precede a essência, e êste ser é o homem. Não há, portanto, uma natureza humana porque não existe Deus para concebê-la...: o homem só é aquilo que êle se faz" (46). Ateísmo implícito no existencialismo de fundo kantiano de Jaspers, para quem Deus é um conceito-limite. Também Heidegger, colocando o "fundamento" no "nada", não podia encontrar o Absoluto positivo e subsistente que é o princípio do teísmo. O Absoluto a que se referem os últimos escritos de

44) K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in "Marx-Engels Gesamtausgabe", Frankfurt a. M. 1927; Abt. I, Bd. I, p. 607 ss. O ateísmo de Marx é, segundo alguns, de inspiração "spinoziana". (Cfr., p. ex., E. J. Walter, *Der Begriff der Dialektik im Marxismus*, in "Dialectica", I, 1947, p. 67).

45) "Es gibt Menschen-Masse, aber es gibt keine Menschen". Carta a Noskoff, de 1902. Cfr. H. Pfeil, *Der Mensch im Denken der Zeit*, Paderborn, 1938.

46) J. P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 21 s.

Heidegger não parece satisfazer ainda a nenhum dos atributos da transferência e da positividade; deixa porém em aberto a possibilidade de uma "experiência" de Deus na poesia e na mística (47).

De orientação expressamente atéia é a filosofia de Hans Vaihinger do "como se" *(Als-ob)*, que se liga claramente à interpretação que deu de Kant o ateu Forberg, o amigo de Fichte: segundo Vaihinger, para Kant a idéia de Deus é uma "Fiktion" da razão (48).

Atéia, não obstante certas aparências de retôrno à ontologia tradicional, é também a filosofia de Nicolai Hartmann (Cfr. especialmente a *Ethik)*: o juízo da existência permanece no âmbito da "modalidade" e só afeta os entes de experiência.

O neo-idealismo italiano, conduzido por vias metodológicas diferentes por B. Croce e G. Gentile, permaneceu substancialmente fiel à concepção hegeliana (49), alicerçada no sujeito único, e portanto na identidade dialética de sujeito e objeto, do eu e Deus. Um exemplo típico pode se ver no cansado epígono que é G. Calogero, segundo o qual Deus poderá existir, com a condição, porém, de que "não seja onisciente nem onipotente... não seja infinito... e não seja pessoa" (50). A concepção de Hegel tinha ainda um resíduo da

---

47) Cfr. C. Fabro, *Ontologia dell'arte nell'ultimo Heidegger*, in "Giorn. critico della filosofia italiana", 1952.
48) *Die philosophie des "Als ob"*, 6.ª ed., Berlin, 1922, p. 750.
49) Cfr. G. Gentile, *La mia religione*, Firenze, 1943.
50) Cfr. *Etica, giuridica e politica*, Torino, 1946, p. 121 e 244 s.

eminência do ser divino de que não há já qualquer vestígio nestes seus epígonos. Exceção quase única é o declarado propósito de teísmo de B. Varisco (51), que orientou sua atividade mais madura no sentido de quebrar as cadeias do ateísmo subjetivista, para fundamentar a consistência do indivíduo e a autêntica transcendência de Deus.

3. — *Doutrina da Igreja*

O ateísmo, seja qual fôr a máscara que o esconde, é condenado pela mesma lei natural. Por isso a Igreja, muito sàbiamente, em vez de voltar-se contra o ateísmo em abstrato, rejeitou e condenou com firmeza todos os sistemas filosóficos que negam a possibilidade de conhecer Deus ou lhe alteram o conceito: *Espírito Puro, Primeira Causa Criadora, Livre, Pessoal, Providente e Transcendente.* No Concílio Vaticano I a Igreja tomou posição definida e definitiva em relação ao ateísmo, implícito na maior parte das formas de pensamento moderno, quando não é seu fundamento. A *Constitutio dogmatica de Fide catholica* (24 de abril de 1870) dedica o cap. I *(De Dei rerum omnium creatore)* ao conceito de Deus e contém cinco cânones que condenam os erros mais em vista:

— o can. 1.º anatematiza todos os que negam a existência de um único Deus "criador e senhor de tôdas as coisas visíveis e invisíveis";

— o can. 2.º é contra o materialismo absoluto;

— o can. 3.º, contra o panteísmo em geral;

— o can. 4.º, contra as formas especiais de panteísmo (emanatista, evolucionista, idealista);

51) *Dall'uomo a Dio*, Padova, 1939.

— o can. 5.º, contra quem não admite o conceito genuíno de criação e em particular contra os sequazes de Guenther e Hermes (52).

No cap. II *(De revelatione)* condena-se todos os que negam a cognoscibilidade de Deus a partir dos efeitos naturais, bem como os deístas e progressistas que não aceitam a revelação divina (nn. 1086-1089). Pela *Pascendi* são explìcitamente condenados como ateus os modernistas (n. 2073) em cuja doutrina, diz a encíclica, o ateísmo transparece abundantemente: "...por muitos caminhos a doutrina dos modernistas conduz ao ateísmo e à rejeição de tôda a religião" (53).

Deve-se considerar ainda como condenações do ateísmo tôdas as tomadas de posição da Igreja contra o agnosticismo, o indiferentismo, o naturalismo, o racionalismo, o liberalismo, as sociedades secretas e o social-comunismo, especialmente marxista, por obra dos Pontífices dêste século (54). Pio XI, na encíclica contra o comunismo, declara: "em tal doutrina não há lugar para a idéia de Deus, não existe diferença entre espírito e matéria, nem entre alma e corpo" (55).

Nos seus juízos sôbre o ateísmo, a Igreja vai até à essência dos sistemas e condena todos aquêles que não salvaguardarem na sua completa inteireza o conceito de Deus, porque Deus é um só

---

52) Denzinger, *Ench. Symb.*, ed. 18-20, nn. 1801-1805.

53) "...quam multiplici itinere doctrina modernistarum ad *atheismum* trahat et ad religionem omnem abolendam" (n. 2109).

54) Cfr. Denzinger, *Ench. Symb., ed.* 18-20, nn. 1613 ss., 1677-1688 ss., 1701 ss. *(Syllabus Pii IX)*, 1857, 1885.

55) *Acta Ap. Sedis*, 29 (1937), p. 70.

e existe sempre do mesmo modo, e ainda porque o homem que vive depois da realização da revelação em Jesus Cristo, e está em grau de conhecê-la, tem a obrigação de conhecer e aceitar tudo aquilo que Deus deu a conhecer ao homem sôbre a Sua natureza e sôbre as relações com o mundo e com o homem.

Embora, portanto, continuem sempre distintas as duas ordens, da natureza e da graça, depois do advento do cristianismo há um único conceito de Deus verdadeiro, que consta de dois momentos: o da razão e o da Revelação. Ora, o momento da razão não pode contentar-se com qualquer conceito de Deus ou qualquer forma de monoteísmo, mas deve apoiar-se sôbre aquela concepção que se harmoniza com o conteúdo da Revelação. Por isso, a simples admissão ou afirmação de um Deus pode não bastar e pode gerar suspeita de ateísmo, quando se tenha depois um conceito de Deus tal que fique comprometida a sua natureza ou algum dos seus atributos, ou, para usar a terminologia de Kierkegaard, quando no conceito de Deus o "como" coincide com o "isto"; e assim será sempre que se trate de determinar ùltimamente uma essência ou natureza.

Fr. Mauthner, ateu e historiador moderno do ateísmo, afirma: "a literatura contemporânea é na sua maioria atéia e, se as ciências do espírito *(Geisteswissenschaften)* podem conservar ainda hipòcritamente qualquer liame com a teologia, as ciências da natureza estão muito longe da Igreja, e a poesia é em geral atéia ainda quando procura fazer reviver os símbolos mortos do teísmo" (56).

56) *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande,* Stuttgart u. Berlin, 1922, t. I, p. VI.

Se um dos fatôres mais responsáveis do ateísmo contemporâneo é, em dúvida, o subjetivismo da filosofia moderna, é preciso remontar mais atrás (Campanella escrevera: "todos os hereges acabam no ateísmo" (57)), ao subjetivismo da Reforma protestante. Faz disto menção também a *Pascendi:* "Na verdade, o primeiro êrro dos protestantes descarrilhou por esta via" (58). O individualismo religioso da Reforma, como opinam concordemente todos os estudiosos do pensamento moderno, de qualquer orientação que êles sejam, constitui a base e foi o estímulo do subjetivismo especulativo. Não admira, portanto, que Hegel se sentisse e se proclamasse um autêntico luterano e um defensor do "verdadeiro" conceito de Revelação e Encarnação (59).

A Europa de novecentos viu as sociedades ressurgirem para o ateísmo: na Alemanha, os "Bund der Atheisten" (1920) do Dr. Zepler; nos Estados Unidos da América, a "American Association for Advancement of Atheism". A organização mais completa e a forma ativa mais radical de ateísmo foi conseguida na Rússia, por obra do marxismo bolchevista, no qual a elite dos elementos ativistas, tanto no interior do país como no estrangeiro, constitui a organização dos "sem Deus". A tática aqui é uma direta conseqüência

---

57) "Omnes haereses ad Atheismum terminantur". *Atheismus triumphatus,* pref.

58) "Equidem protestantium error primus hac via gradum iecit". Denz.-U., n. 2109.

59) "Aquilo que Lutero iniciou como fé no sentimento e no testemunho do espírito, isso mesmo o espírito amadurecido em seguida se tem empenhado por aprender". *(Grundl der Philos. des Rechts,* Vorrede, ed. Gans, Berlin, 1840, p. 19).

da idéia fundamental que vem do próprio Marx, segundo o qual, no materialismo histórico, a controvérsia entre teísmo e ateísmo foi superada: uma vez admitido que todo o ser do homem se resolve naquilo que êle se torna, e êle se torna o que se torna por obra da sociedade, é forçoso chegar a uma posição abstencionista, rejeitando a existência do próprio problema (60). Por isso, a tentativa dos assim chamados "construtores de Deus" (Gorki) foi rìgidamente desmantelada por Lenine. Êste traçou, para a propaganda do ateísmo, uma linha tática de conduta que consiste num mimetismo, de acôrdo com os diversos ambientes. Embora entre comunismo e ateísmo a solidariedade seja essencial, no terreno prático e na fase da conquista do poder, a propaganda do ateísmo, segundo Lenine, não deve ser feita em abstrato, combatendo diretamente a fé religiosa, mas antes demolindo-a (lentamente e servindo-se principalmente da exacerbação da "luta de classes") em seus fundamentos, fazendo aflorar na consciência das massas a convicção de que a crença em Deus é o principal meio de exploração de que se servem os detentores do poder e do capital (61).

A característica do ateísmo contemporâneo (à exceção do comunismo) não é tanto e sobretudo a de remontar a filosofias particulares idealistas e materialistas ou de acompanhar os progressos da ciência e da técnica, quanto a de re-

---

60) Cfr. o fragm. *Filosofia e economia política de* 1844: Obras, ed. alem., III, 125.

61) N. Lenine, *A atitude do partido operário para com a religião,* 1909, in M. Raphaël, *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialetik,* Paris, 1934; reproduzido em apêndice na tradução francesa N.R.F. Paris, s. d., p. 238 s.

presentar um fenômeno de cansaço espiritual e de diletantismo proveniente duma concepção sempre mais fatalista dos acontecimentos humanos. Para esta mentalidade contribuem simultâneamente a fase de dissolução da filosofia e a precariedade da existência que hoje não garante nem aos indivíduos nem às nações a segurança duma liberdade civil e política no sentido tradicional. Apesar disto, pela inexaurível capacidade de recuperação do espírito, esta tragédia da nossa situação terrestre pode ser ou vir a ser o estímulo benfazejo que impele o homem a procurar mais a fundo, além do tempo e de tôda a instância finita, o último fundamento do seu ser no Deus verdadeiro, que não seja o Absoluto em abstrato dos filósofos, mas o Deus vivente de Abraão, Isaac e Jacó, e que no tempo estabelecido se manifestou em Cristo.

### 4. — *A moral "atéia".*

Pertence ainda à filosofia moderna a responsabilidade do patrocínio, no mundo contemporâneo, da "moral laica", isto é, atéia, que exclui qualquer relação entre ética e religião. Também aqui o passo decisivo foi dado por Kant com o "imperativo categórico", que vale em si e por si, e surge *a priori* no âmbito puramente humano como "forma" necessária do seu agir. O ato humano vem assim a ser desvinculado não só do estímulo da satisfação individual e do interêsse prático, mas também de qualquer relação com Deus e com a vida futura: sòmente dêste modo o imperativo categórico podia salvar-se, na sua universalidade, para tôda a natureza racional, de

todo o "querer" empírico efetivo (62). O ateísmo moral, implícito em Kant, torna-se exigência em Hegel, para quem a "consideração moral" pertence à individualidade empírica e desaparece com ela, porque o todo do espírito que tem a sua realização no Estado não tem outra lei senão a da sua realização.

O ateísmo moral sistemático é proclamado por outro epígono do idealismo, Stirner, com "*O único*", e principalmente por Nietzsche, com a teoria do *Uebermensch* (super-homem), que está "além do bem e do mal" e não conhece qualquer norma, tendo por única lei a sua "vontade de potência" *(Wille zur Macht)*, com a qual pode reduzir a polme os homens do "rebanho" (63). E, apesar de Nietzche nutrir uma acentuada antipatia pelo idealismo de Hegel, o fato é que a Europa de novecentos tem estado sob o influxo combinado de ambas as ideologias: o totalitarismo hegeliano do Estado (ou teoria do "Estado ético") e o *Fuehrermythus* nietzscheano, que pôde concentrar no seu arbítrio aquêle totalitarismo e tentar a substituição definitiva de tôda a moralidade (64).

Mas a conexão, afirmada pela filosofia cristã, entre ética e religião está contida na própria noção de moralidade, porque ela existe antes da mesma natureza do homem, em cuja consciência

62) W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tubinga, 1920, p. 281.

63) Cfr. *Così parlò Zarathustra*, tr. ital., Torino, 1921, p. 56 e 163 s.

64) Cfr. H. Pfeil, *Der Mensch im Denken der Zeit*, Paderborn, 1938, p. 44 s., sôbre Nietzsche, e p. 58, sôbre uma crítica corajosa ao nazismo.

uma e outra se reúnem e estabelecem os recíprocos deveres. Como diz Troeltsch, a "ética atéia, que anula todos os valôres cristãos, dá a impressão de certa prudência melancólica", porque "com ela o mundo moral resulta muito mais difícil e obscuro", o que já o próprio Nietzsche parece ter reconhecido (65). Contra a ética dos "sem Deus" houve uma reação enérgica no seio do próprio idealismo, invocando não um Deus abstrato e impessoal, mas o "Pai", de que o homem é criatura e de cuja imagem esculpida é portador, como declara expressamente H. Cohen (66). O mesmo professor de Marburgo observa, com razão, que, com a entrada da idéia de Deus na ética, não se modifica de modo algum o princípio da ética. E assim o perigo de uma queda da ética na religião fica excluído (67).

Também a ética católica reconhece que o homem pode ter "certo conhecimento" dos seus deveres sem ter o conhecimento do verdadeiro Deus. Com isto concorda também o protestante moderado E. Brunner (68). Mas o conhecimento "completo" dos próprios deveres e a "situação" adequada do ato humano exigem o conhecimento do fim último dêstes atos e do primeiro princípio dêsses deveres, que é Deus. Neste significado concreto do existir humano, a ação moral apre-

---

65) E. Troeltsch, *Atheistische Ethik und Grundproblem der Ethik*, in "Gesam. Schr.", II 1913, p. 537 s.

66) H. Cohen, *Die Ethik des reinen Willens*, Berlim, 1921, p. 407.

67) Cfr. a introdução com apostila à 7.ª ed. da *Geschichte des Materialismus* de F. A. Lange, s. d., p. 519 s.

68) E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Zurique, 1939, p. 16.

senta-se como preâmbulo e ao mesmo tempo como conseqüência em relação ao autêntico momento religioso: pois não há verdadeira religiosidade sem implicar no homem a obrigação moral, que por sua vez implica, para a sua explicação integral, fatôres e valôres (a boa ou má consciência, o remorso, o desespêro do demoníaco e o heroísmo da santidade...), que exigem absolutamente o fundamento teológico (69).

Uma moral atéia é, portanto, uma "contradictio in adiecto" porque inevitàvelmente — como tinha bem visto Dostoiewski (especialmente em *Os Demônios)* e como provaram os epígonos de Nietzsche (D'Annunzio, nacional-socialismo...) — quando não se quer reconhecer Deus, tampouco se pode conservar os valôres naturais do homem, mas cai-se necessàriamente no infra-humano e na prática sistemática da violência privada e política. Também a moral atéia é vítima do preconceito moderno da suficiência do homem e não aceita o paradoxo advertido já pelos melhores espíritos da civilização clássica antes de Cristo: a necessidade de o homem, para não deixar de ser tal, ser "mais que homem", isto é, reconhecer a divindade e aceitar as suas leis. Tal paradoxo tem seu inefável desencontro no cristianismo, onde, mediante a Encarnação, Deus, para salvar o homem, se fêz, como diz S. Paulo, menos que Deus, e onde também a resposta "definitiva" à exigência da moral se encontra na Revelação.

---

69) Cfr. Th. Steinbüechel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Duesseldorf, 1938, p. 221 s.

CAPÍTULO II

# O AGNOSTICISMO

## 1. — *Noção.*

O têrmo, divulgado por Th. Huxley (1825-1895), encontrou particular acolhimento com o pulular dos sistemas de fundo positivo e crítico, que caracteriza a filosofia européia desde a segunda metade de oitocentos até à condenação do modernismo (1907). Significa, de maneira geral, a atitude espiritual de quem suspende o próprio juízo sôbre a existência e natureza do Absoluto e da Divindade. Mais que indicar um sistema particular, êle sugere uma cautela de método e de procura que pode ser assumida — como foi de fato — por sistemas discordantes. Esta atitude consiste numa suspensão de juízo a respeito do último conteúdo das coisas e na conseqüente declaração de inatingibilidade, por parte da mente humana, dos problemas referentes à primeira origem da realidade, à natureza de Deus e ao último destino do homem.

Agnósticos mostravam-se, no tempo de S. Paulo, os atenienses que, insatisfeitos com os deuses da religião oficial, em certas circunstâncias particulares levantavam altares e dirigiam súplicas ao Deus ignoto (*αγνωστω θεω*) (1). "Gnós-

1) *Act.* 17, 23.

ticos", pelo contrário, foram chamados os heréticos dos primeiros tempos do cristianismo, que pretendiam explicar com as fôrças da pura razão não só o conteúdo da religião natural, mas também as próprias verdades reveladas. Em oposição a êstes últimos, Huxley apelidou-se de "agnóstico" e escolheu o têrmo agnosticismo para ser também êle um "ismo" com que classificar o próprio pensamento junto dos seus colegas da "Metaphysical Society": queria com o nôvo termo advertir que a preocupação religiosa é, no plano da vida, não menos estranha e indiferente de quanto o possa ser — como de fato é — a música ou a pintura (2).

O agnosticismo, todavia, não deve ser confundido com o ceticismo, nem é sequer um "credo negativo", ou melhor, não é nenhum "credo": êle afirma simplesmente um critério de sobriedade moral e científica, enquanto convida a uma posição de neutralidade entre a afirmação e a negação a respeito de tudo quanto se relacione com os problemas do Absoluto. À tradicional convicção de que a inteligência humana apreende a natureza do ser das coisas e leva naturalmente a Deus, e de que a consideração das criaturas, das formas e dos modos de ser das realidades finitas é "caminho" que permite e obriga a reconhecer o ser infinito, Huxley contrapunha a nova situação especulativa que na cultura moderna fôra definida por mérito de Hume e Kant. De modo que, segundo tal declaração autorizada, devem ser consideradas agnósticas tôdas aquelas doutrinas que se inspiram diretamente no feno-

---

2) Th. Huxley, *Collected Essays*, Londres, 1898, p. 237.

menismo empírico e no criticismo especulativo, isto é, a quase totalidade das teorias da ciência e da razão aparecidas nos dois últimos séculos, à exceção da filosofia católica e, no seu gênero, o racionalismo totalitário da filosofia hegeliana. Precisamente porque não se resolve jamais num puro ceticismo, cada posição agnóstica pode renunciar a um determinado setor de verdade porque tem (ou diz ter) certa a verdade num outro seu setor, onde o critério da certeza encontra plena satisfação. Pode haver, por conseguinte, diversas formas de agnosticismo, de acôrdo com o campo específico em que escolheu fixar-se.

É agnosticismo *científico* quando a certeza da verdade é atribuída ao âmbito da investigação experimental. É agnosticismo *teológico* se baseado ùnicamente nas comunicações da revelação divina. Raramente, porém, o agnosticismo se encontra realizado segundo uma destas formas puras, dada a estreita afinidade que liga os três campos mencionados.

## 2. — *Formas.*

Em David Hume (1711-76) não se deve falar apenas de agnosticismo, mas também de ceticismo radical e declarado. Todavia sua posição deve ser apontada em primeiro lugar por causa da importância que teve na formação do pensamento kantiano. A atitude cética a respeito de todo o conhecimento, quer de ordem natural, quer revelada, é em Hume conseqüência do desenvolvimento lógico que êle soube dar com genialidade de análise ao "princípio da experiência", pôsto por Locke e elaborado por Berkeley com a crítica

às idéias abstratas e ao conceito de matéria. Permanecia, porém, em pé o conceito de causa, pelo menos em relação às substâncias espirituais: Hume demonstrou que isso ia abertamente contra o princípio de que se tinha partido.

Parte-se, efetivamente, do princípio de que todos os nossos conhecimentos se distinguem, pelo seu grau de vivacidade, em "idéias" e "impressões"; estas últimas, mais vivas, ou derivam de "causas ignotas" e chamam-se "impressões de sensação", ou são a resposta psíquica do reproduzir-se das imagens dentro da consciência e chamam-se "impressões de reflexão", a que se seguem as "idéias de reflexão". Têm valor de conhecimento apenas aquelas idéias que podem ser reconduzidas a uma impressão de sensação ou de reflexão à qual correspondem exatamente: faltando tal impressão, deve-se concluir ou que a idéia em questão é falsa, ou que sua origem deve ser procurada num princípio especial. Ora, é esta última hipótese que se verifica para a noção da necessária conexão entre causa e efeito, sôbre a qual se apóia todo o conhecimento da realidade de fato: a experiência oferece apenas a mera sucessão dos fatos e nada nos diz acêrca da *natureza das fôrças* que ligam a sucessão dos fenômenos da natureza com os do conhecimento (3). As noções de causa e efeito, conclui Hume, não pertencem, portanto, ao âmbito do conhecimento, mas devem ser consideradas como "sentimentos" ou persuasões, que se geram em nós por causa da

---

3) D. Hume, *Tratado sôbre a natureza humana*, I, trad. ital. com o título *Trattato sull'intelligenza umana*, Bari, 1926 (v. especialmente a parte I e III, p. 15 ss., 94 ss., l. I, sec. XIV).

"repetição" das experiências de sucessão, de modo que, com o aparecimento de um dos têrmos (causa), somos espontâneamente levados a esperar o aparecimento do outro (efeito).

Nisto Hume tinha sido precedido na antiguidade pelo pirrônico Sexto Empírico e na Idade Média pelo árabe Algazel e por uma densa multidão de escolásticos da decadência, pertencentes sobretudo à escola nominalista, os quais não reconheciam à razão a capacidade de provar os "praeambula fidei" e duvidavam expressamente do valor necessário e universal do princípio de causalidade (Nic. de Ultricuria, P. d'Ailly, Occam e, em parte pelo menos, Escoto, seguido por Suárez).

Kant (1727-1804), partindo do ponto onde Hume havia parado, elaborou uma nova teoria do pensamento. Para uma inteligência privada de uma própria intuição, como é a nossa, o único conhecimento que torna possível uma ciência é o conhecimento por *juízos sintéticos a priori,* nos quais a "matéria" dos fenômenos é revestida pela "forma" de uma categoria do intelecto. Não só o princípio de causalidade, como pensava Hume, mas todos os princípios da ciência recebem sua origem e valor do interior do sujeito, enquanto o sujeito é considerado como autoconsciência; de modo que o "eu penso" é a origem de tôda categoria e, por conseqüência, a condição transcendental de todo conhecimento válido.

O único conhecimento "científico", portanto, é o que resulta da síntese de uma matéria proveniente da experiência com uma forma dada a priori: a pura matéria é cega e sem ordem, a pura forma em si é vazia e sem conteúdo. É óbvio

que para Kant sòmente a matemática e a nova física newtoniana resultam de juízos sintéticos a priori e só elas, portanto, realizam a forma do saber científico. A metafísica, ao contrário, porque pretende passar além dos fenômenos e colhêr o nômeno ou coisa em-si *(Ding an sich)*, ou o "em-si" das coisas, carece de real objeto e não pode por isso apresentar-se como ciência. Quando, então, o intelecto humano, ligado por sua natureza à experiência, se esforça por abarcar a totalidade do ser em-si e elevar-se ao conhecimento da Causa Primeira, perguntando-se que coisa é o mundo, a alma e Deus... perde-se em "antinomias" inextrincáveis (4).

O nômeno das coisas, o mundo, a alma e Deus, podemos dizer que existem mais como limite do conhecimento e têrmo exigido pela atividade cognoscitiva do que como objeto do conhecimento; sòmente no campo da razão prática o homem pode certificar-se acêrca de tais objetos.

Mais fiel à letra da solução humiana mostrou-se A. Comte (1798-1857), partindo do princípio de que se deve aceitar como verdadeiro apenas aquilo que é suscetível de experimentação científica. A única verdade acessível ao homem é, portanto, a verdade dos "fatos", catalogados vez por vez pela experiência e na medida em que esta os apresenta fazendo-os passar através do seu filtro. O conhecimento reduz-se a tomar nota das "relações" que se põem *in infinitum* entre fato e fato, nas várias ordens da natureza; de modo que, para Comte, assim como para Kant,

---

4) M. Kant, *Critica della Ragione Pura,* trad. ital. reimp. da II ed., Bari, 1924-25, I, II, cap. II.

entregar-se à investigação das causas eficientes e finais o mesmo é que pretender transportar água num balde sem fundo.

Dentre os três estádios em que Comte divide o desenvolvimento da civilização humana, a época religiosa ou teológica estava colocada em primeiro lugar, sendo, portanto, considerada a mais imperfeita: ela teve de eclipsar-se com o advento da filosofia, assim como esta teve de ceder o lugar à ciência, que é a forma perfeita e definitiva do saber. A escola sociológica francesa (Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl), aplicando os princípios do positivismo de Comte ao estudo dos povos primitivos, explicou a origem e as manifestações da religião natural como efeito da imposição que o indivíduo recebe e padece simplesmente do exterior enquanto é membro do clã e da tribo (a "participação").

Inspira-se mais diretamente em Kant H. Spencer (1820-1903), com a teoria do "incognoscível", colocada no princípio da primeira parte da exposição definitiva da sua filosofia (5), em que se inspiraram por sua vez as formas posteriores de agnosticismo filosófico. No agnosticismo de Comte, a ciência absorve a religião, indevidamente, porém. Segundo Spencer, ciência e religião não se opõem, mas encontram-se exatamente no momento da determinação última dos respectivos objetos. Espaço, tempo, matéria, fôrça, vida, pensamento, liberdade... para a ciência; Deus criador, único, pessoal, bom, justo, providente... para a religião; numa e noutra, po-

---

5) H. Spencer, *I primi principi*, IV, ed. ital. Milano, 1901 §§ 1-34.

rém, é sempre o incognoscível que em determinada altura surge e que é inútil tentar explicar. Diferentemente de W. Hamilton, que lhe abriu o caminho (6), Spencer gosta de atribuir ao seu agnosticismo um nítido caráter de positividade, enquanto se propõe tomar em consideração não sòmente as relações de "diferença" (a que se atinha Hamilton), mas também as relações de "semelhança". Dêste modo, observa Spencer, a "consciência definida" postula para além de si uma "consciência indefinida", e os pensamentos incompletos conduzem a pensamentos completos, de forma que não é possível parar na consideração do relativo e do condicionado sem afirmar implìcitamente a existência do absoluto e do incondicionado: o ateísmo é, portanto, intrìnsecamente impensável. Não podemos declarar que não sabemos "o que Deus é" sem reconhecer que "Deus existe".

Podem ser reduzidas, mais ou menos diretamente, à mentalidade criada por Spencer aquelas formas de irracionalismo, como o pragmatismo (W. James), o intuicionismo (H. Bergson) e o misticismo, segundo as quais o critério da verdade e a própria possibilidade de pôr o problema do absoluto são colocados no processo efetivo da ação, no impulso subconsciente, na união afetiva e "simpática" (M. Scheler) com o ser e com o Absoluto. Neste mesmo ambiente de idéias encontra-se o *modernismo,* que no seu momento inicial fêz própria, como declara a encíclica *Pascendi* (7), a doutrina do agnosticismo, segundo a qual a "razão humana se restringe ao campo dos

---

6) Cfr. *Ibid.*, § 24:
7) Denzinger, *Ench. Symb.*, ed. 18-20, n. 2072 ss.

fenômenos, das coisas que "aparecem" e segundo o modo como aparecem, de maneira que ela não tem o direito nem a capacidade de ultrapassar seus limites. E assim a razão humana não é capaz de elevar-se até Deus nem de conhecer sua existência através das coisas visíveis. Deus, portanto, não pode ser de modo algum objeto da ciência, nem se pode admitir que seja reconhecido como sujeito da história" (8).

Compreende-se, então, porque os modernistas não fazem caso da teologia natural nem dos motivos de credulidade e da revelação externa: por tratar-se de doutrinas — assim dizem êles — ligadas ao intelectualismo, sistema ridículo e ultrapassado duma vez para sempre. O primeiro passo a que, segundo a *Pascendi,* conduz o agnosticismo dos modernistas é o ateísmo científico e histórico, como seu momento negativo, ao qual se seguirá, porém, o momento positivo, que êles fizeram consistir no assim chamado "princípio de imanência", o qual abre passagem para a interpretação do conteúdo da religião natural e dos dogmas revelados.

Em confronto com a doutrina católica, o modernismo é agnosticismo filosófico e ao mesmo tempo teológico, embora na intenção de seus mentores êle queira exprimir a ilimitada positividade e fecundidade que dimana da verdade do movimento da consciência do sujeito (evolução dos dogmas) (9).

Podemos recordar neste momento, como impregnada de agnosticismo, aquela tendência de

8) Encíclica *Pascendi,* Denz.-U., n. 2072.
9) Encíclica *Pascendi,* Denz.-U., n. 2073 s.

alguns filósofos católicos contemporâneos que surgiu por ocasião da controvérsia sôbre o caráter analítico ou não do princípio de causalidade, e segundo a qual a verdade do conhecimento não se certifica mediante um critério de evidência objetiva, mas por um ato de "confiança" instintiva, por uma persuasão de natureza emocional sôbre a capacidade da razão humana para atingir a verdade (F. Sawicki, J. Hessen).

Uma nova orientação tomou o agnosticismo por obra do existencialismo, nascido com Soeren Kierkegaard (1813-55), mas divulgado nesta primeira metade de século pela "Kierkegaard-Renaissance" alemã. Segundo o teólogo Karl Barth, "nós, como teólogos, devemos falar de Deus. Mas nós somos homens e como tais nada podemos dizer de Deus. Devemos saber uma e outra coisa: o nosso dever está (no reconhecer) o nosso não-poder e dar com isto glória a Deus" (10).

Mais reservado é o agnosticismo que se encontra na "teoria da cifra" *(Chiffreschrift)* do filósofo médico K. Jaspers (1883). Segundo êste autor, o ser não se torna presente jamais todo inteiro e diretamente, mas sempre por via indireta, nas diversas formas que êle pode assumir na existência. O ser, portanto, só é "dado" por aspectos e "situações particulares", cada uma das quais se reporta a algumas "situações fundamentais" ou "situações-limite", sendo a última delas insuperável, e portanto a situação de "estar sempre em situação", de não poder abandonar uma situação senão sob a condição de cair noutra situação. Cada situação particular do ser não é,

10) Cfr. K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, 1925.

aos olhos do "indivíduo" existente, senão um símbolo e uma "cifra" que êle deve interpretar partindo ùnicamente do conteúdo da sua existência. O ser, que é totalidade onicompreensiva *(Das Umgreifende)*, não se deixa jamais abarcar pelo pensamento do "indivíduo"; seja êle referido ao ser da realidade, ao da consciência em geral ou ao do espírito, o ser é dado sempre como "limite", e nunca como "objeto" de conhecimento. A última cifra a que conduzem tôdas as cifras é o "cheque" *(Scheitern)* do conhecimento como tal, em que é posta a descoberto aquela a que se chamou "ilusão da filosofia" (J. Hersch).

O agnosticismo *teológico* é representado, em geral, por aquelas correntes de pensamento teológico que, insistindo sôbre a transcendência da divindade ou sôbre a debilidade da razão após o pecado original, ou desconfiando da razão de uma maneira geral ou do uso do conhecimento natural para a interpretação do conteúdo das verdades reveladas, proclamam que é mister ater-se ùnicamente a quanto Deus de si e de seus mistérios nos deu a conhecer através das Sagradas Escrituras e da Tradição. Primeiros, em ordem cronológica, são os fautores da "teologia negativa" *(αποφατικη ϑεολογια)* de origem neo-platônica, que encontramos na época patrística nas obras pseudo-areopagitas e em algum outro teólogo da alta Idade Média que recebeu tal pensamento com uma fidelidade demasiado literal. Podemos elencar, a seguir, os sequazes da rigorosa tradição ou "Kalàm" dos teólogos muçulmanos e o próprio príncipe da teologia judaica medieval, Rabi Moisés Maimónides, para os quais Deus não pode ser designado com qualquer têrmo positivo sem êste necessàriamente resolver-se numa mera negação:

donde o chamar a Deus ser, vida, sabedoria... não tem maior propriedade ou sentido de quanto o teria se lhe chamássemos pedra, árvore, leão e assim por diante.

Mais decididamente agnósticas foram as teologias que floresceram nos séculos XVII-XVIII e que, no intuito de oporem-se às exorbitações das filosofias libertinas, iluministas e materialistas, acabaram por negar à razão humana a capacidade de atingir qualquer espécie de verdade, mesmo de ordem criada, substituindo a atividade natural da razão pelo testemunho da Fé e da Tradição, ou recorrendo a certa visão da verdade na essência divina enquanto cria as existências (Fideísmo, Tradicionalismo, Ontologismo). Não obstante as louváveis intenções que possam ter inspirado seus fautores, deve-se considerar tôdas estas teologias como expressamente condenadas pela Igreja (11). Observe-se ainda, para concluir, que, de uma maneira geral, a discussão crítica de cada uma das formas de agnosticismo científico, filosófico ou teológico implica o necessário exame dos sistemas a que elas estão ligadas e especialmente dos pressupostos gnoseológicos que as governam.

## 3. — *Significado teorético.*

Todavia a exigência propugnada pelo agnosticismo não tem em si nada que contraste diretamente com o são realismo ou com a teologia mais ortodoxa, como pode ser considerada, por exemplo, a teologia tomista. A atitude de reserva que

---

11) Cfr. Denzinger, *Enc. Symb.*, ed. 18-20, nn. 1622-27, 1649-52, 1659-65, 2072-80.

assume o agnosticismo em relação ao conteúdo e aos limites do conhecimento humano, tanto a respeito das coisas naturais e finitas como a respeito da natureza divina, não só pode ser aceita, mas pertence à própria essência do realismo tomista e da teologia católica. Com esta diferença, porém: enquanto os sistemas agnósticos consideram o momento negativo do conhecimento como exclusivo, ou pelo menos predominante, no pensamento de S. Tomás é considerado uma posição dialética, enquanto se encontra ao lado e coexistente com o momento positivo que êle deve temperar e pelo qual é temperado.

Por conseguinte, nem racionalismo nem ceticismo; nem tampouco devemos parar numa noção de Deus ou mesmo da própria realidade das coisas entendida como um puro "limite" e da qual nada mais se possa dizer senão que é incognoscível, inatingível, pois isto equivaleria a aceitar aquêle ceticismo que verbalmente se recusa. Com outras palavras: o agnosticismo não pode ser nem ponto de partida, nem ponto de chegada. Pode-se, porém, falar de uma inspiração agnóstica, a qual servirá para atenuar as pretensões do racionalismo e para dar assim ao conhecimento humano o justo equilíbrio dum conhecimento por si ordenado para a verdade e para o Absoluto, mas também inadequado e incapaz de apreender e exprimir o Absoluto como tal, porque condicionado ao exercício da experiência e às contingências da vida.

Tendo por base êste reconhecimento, poder-se-ia estabelecer uma graduação dos vários agnosticismos acima indicados, a partir das formas mais extremas (Hume, Comte) até às mais mitigadas (Kant, Spencer), tendo devidamente em

conta não só o objeto sôbre o qual recai a neutralidade, mas também a intensidade segundo a qual tal neutralidade é afirmada. Esta graduação poderia ser continuada, embora noutro sentido, também no interior dos sistemas realistas.

Uma primeira observação a fazer é esta: pode-se saber que uma coisa existe de fato, ignorando muito embora qual seja a sua natureza íntima, pois para afirmar a existência de uma coisa é suficiente ter dela um conhecimento genérico, vago e confuso, desde que fundamentado.

Outra observação: se de uma coisa se possui tanto um conhecimento positivo como negativo, o positivo é o primeiro e fundamental, pois que o conhecimento negativo se diz tal enquanto precisamente restringe o âmbito e determina o sentido de um precedente conhecimento positivo afirmativo; admitir que acêrca de um objeto se possui um conhecimento negativo ou que êste seja o primeiro é projetar uma situação de consciência impossível em linha de fato e em linha de direito.

A "teologia negativa" é, portanto, necessàriamente precedida pela "teologia positiva" ou afirmativa (καταφατικη θεολογια). No próprio conhecimento positivo aliás, e por conseqüência também no negativo, pode haver uma graduação tanto por causa daquilo que nêle se faz presente (elemento genérico, distinto, próprio...), como por causa do respectivo valor de certeza. O conhecimento positivo, por fim, consoante o diverso grau de penetração no interior do seu objeto, pode ser *indicativo, adequado, compreensivo. Indicativo* é o conhecimento que de qualquer maneira, a posteriori ou a priori, distinta ou confusamente, termina na essência da coisa. *Adequado* é o que

apreende distintamente os constitutivos essenciais da própria coisa. *Compreensivo* é o que abrange todos os caracteres constitutivos do ser, podendo colocá-los na sua ordem cronológica que efetivamente os faz derivar uns dos outros e dar a razão de tôdas as virtualidades de que são suscetíveis no desenvolvimento real do ser. Êste conhecimento é atributo exclusivo de Deus. Conseqüentemente:

1) O intelecto humano, apenas com as suas fôrças naturais, pode ter um conhecimento positivo não só indicativo, mas próprio e em certos casos também adequado das essências do mundo físico, assim como da própria natureza e da essência da alma. Através das propriedades que as coisas revelam na experiência e a alma nas suas operações, pode-se ter conhecimento da natureza de umas e argüir também sôbre a natureza mais recôndita da outra. S. Tomás confessa: "é dificílimo conhecer o que seja a alma" (12), mas não diz que é impossível; e isto se deve admitir também por causa das suas propriedades de que depende a própria orientação da vida humana (espiritualidade e imortalidade).

2) O intelecto humano, nas suas condições naturais de exercício, não pode ter nenhum conhecimento compreensivo nem das substâncias corpóreas, nem das espirituais. Tal conhecimento só seria possível se se pudesse compreender a matéria prima e a liberdade criada, mas isto está reservado ao intelecto divino, que é Causa primeira e primeiro Motor, do qual, portanto, depen-

---

12) "Cognoscere quid sit anima difficillimum est", De Ver., X, 8 ad 8; cfr. *In I Sent.*, d. 3, I, 2 ad 33; *ibid.*, IV, 5; *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, ad 1.

de tôda causa contingente. S. Tomás repete freqüentemente que as diferenças últimas e constitutivas das essências das coisas estão para nós escondidas e que devemos contentar-nos em conhecê-las só através das suas propriedades.

3) O intelecto humano, oportunamente disciplinado, pode, apenas com as suas fôrças naturais, demonstrar a existência de Deus e reconhecer os seus principais atributos, quer absolutos (unidade, simplicidade, bondade, verdade...), quer relativos (criador, onipotente, onisciente, providente...). As coisas finitas de fato manifestam-se como "efeitos" de causa infinita. Ora, nos efeitos encontra-se sempre "de algum modo" uma semelhança da natureza da causa. Trata-se, portanto, de um conhecimento positivo e em certo sentido distinto, enquanto Deus é nìtidamente diferenciado de qualquer outro ser; é, porém, um conhecimento simplesmente "indicativo", embora real e o mais elevado dos conhecimentos: "nas coisas que professamos acêrca de Deus, há um dúplice mêdo de verdade. Efetivamente, algumas verdades ultrapassam tôda a capacidade da razão humana, como esta: Deus é uno e trino; outras, ao contrário, podem ser atingidas também pela razão natural, como por exemplo: Deus existe, Deus é uno, e outras verdades desta ordem, que também os filósofos, guiados pelo lume da razão natural, provaram demonstrativamente de Deus" (13).

---

13) "Est autem in his quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse unum e trinum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huius-

4) Sendo as perfeições das criaturas em si finitas e portanto incomensuráveis com a infinidade que elas têm em Deus, o intelecto humano, limitado nos seus recursos naturais e obrigado no seu exercício a depender dos sentidos, não pode jamais obter um conhecimento próprio e adequado, e muito menos compreensivo, da natureza divina. Devemos nesta matéria ficar satisfeitos com o "quia est", sem pretender alcançar o "quid est", como esclarece o Angélico na seqüência do texto citado. E êste conhecimento, adverte imediatamente no capítulo seguinte o santo Doutor, é concedido a poucos, adquire-se com dificuldade *(vix)*, depois de longo tempo, e não sem a intromissão de dúvidas e erros. (14).

Segundo S. Tomás, "o estudo de quase tôda a filosofia está ordenado para o conhecimento de Deus" (15). A primeira *tarefa* é a de distinguir, entre as perfeições das criaturas, aquelas que estão ligadas à materialidade das substâncias sensíveis como tais, (corporeidade, sensibilidade, vida vegetativa...) e que de modo algum se pode atribuir a Deus (perfeições mistas), e aquelas perfeições que pertencem à ordem pura do ser e da vida espiritual (verdade, bondade, unidade, beleza, inteligência, vontade, amor, sabedoria...), as quais devem ser atribuídas em grau máximo a Deus, porque só nÊle se encontram em tôda a pureza do seu conceito formal (perfeições puras),

---

modi; quae etiam philosophi *demonstrative* de Deo Probaverunt, ducti naturalis lumine rationis". *C. Gent.*, I, 3, 4.

14) *C. Gent.*, I, 4; III, 39.

15) "fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur". *C. Gent.*, I, 4, 1; cfr. *In III Sent.*, d. 24, I, 3, sol. I.

enquanto nas criaturas têm apenas uma forma deficiente e participada.

A atribuição destas perfeições à essência divina é, por conseguinte, intrìnsecamente dialética, porque implica dois momentos contrários, que originam um movimento da inteligência que nesta vida restará sempre aberto. O primeiro momento é o da *afirmação* ou atribuição a Deus das perfeições puras, como ao primeiro e autêntico possuidor das mesmas; o segundo é o momento da cautela, ou seja, o da precaução contra o antropomorfismo e as transposições imediatas, enquanto se reconhece que tais perfeições não podem existir em Deus do *mesmo modo* como existem nas criaturas, mas sim dum modo "proporcional" à essência divina. A predicação, falando agora em têrmos técnicos, não é feita segundo a *univocidade* mas segundo a *analogia:* neste momento da predicação analógica o realismo tomista satisfaz o principal da legítima exigência que se esconde nas reservas do agnosticismo.

S. Tomás encontra-se nisto de acôrdo com seus grandes mestres: com Aristóteles, segundo o qual "a ciência sôbre Deus não pode ser possuída pelo homem" (16); com S. Agostinho, o qual afirma: "Deus foge a tôda forma do nosso intelecto" (17); com o misterioso autor do livro *De causis,* para o qual: "a causa primeira está

16) "Scientia de Deo non est humana possessio", *In IV Sent.,* d. 49, II, 7 ad 12, citação livre da *Met.,* I, 2, 983 a 5-10; cfr. o com. de S. Tomás, lect. III, n. 64.

17) "Sicut dicit Augustinus: Deus formam omnem intellectus nostri subterfugit", *In IV Sent.,* d. 49, II, I ad 3, cit. vaga de *Epist.* 147 (*De videndo Deo,* etc.) 6-8: PL. 33, 596 ss.

acima de tôda descrição" (18); e sobretudo com o Pseudo-Dionísio areopagita, que S. Tomás e seus contemporâneos consideram discípulo do Apóstolo e que, para êste assunto dos "nomes Divinos", S. Tomás escolheu por mestre. Eis os princípios da doutrina dêste teólogo profundo, recordados por S. Tomás esparsamente nas suas obras e reunidos no comentário à citada proposição do *De causis* (lect. VI).. Com o sentimento vivo da transcendência divina, que havia bebido no neoplatonismo, o Pseudo-Dionísio afirma que, falando de Deus, "são mais verdadeiras as negações que as afirmações" *(Coel. Hierarchia,* cap 2: PG 3, 141 A). A razão disto deve-se procurar no fato de Deus não se tornar presente de modo adequado a nenhuma das nossas faculdades: "nem aos sentidos, nem à fantasia, nem à opinião, nem ao discurso, nem à ciência"; "Deus é anônimo (*ϖνωνυμος*) e tem ao mesmo tempo muitos nomes (*πολυνυμος*)" (19). Mais explìcitamente, na versão citada por S. Tomás: "Se todos os conhecimentos são dos sêres existentes, e se êstes têm um fim, enquanto participam do existir dum modo finito, aquêle que está acima de tôda substância, transcende, também, todo conhecimento" (20). Dêste modo não causa surprêsa quando Dionísio afirma

---

18) "Causa prima superior est omni narratione" (Prop. V). O. Bardenhewer, *Liber de Causis ueber das reine Güte*, Freiburg, in Br. 1882, p. 69 ss.

19) *Div. Nom.*, cap. 6: PG 3, 587 B; 595 D.

20) "Si cognitiones omnes existentium sunt, et si existentia finem habent, in quantum scilicet finite participant esse; qui est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus". *Div. Nom.*, cap. 6: PG 3, 594 A; Cfr. 587 D.

que o homem nesta vida "se une a Deus como a um completamente desconhecido" (21).

Seria inútil observar que o Angélico, no comentário *De Divinis Nominibus*, como em tôdas as suas obras, se mantém fiel ao espírito desta doutrina, dando-lhe porém uma veste mais rigorosa e científica: "Quanto ao conhecimento de Deus nesta vida, o mais que podemos saber é que Deus está acima de tudo o que nós podemos cogitar, de modo que o conhecimento de Deus pela via da remoção é o màximamente próprio" (22).

E, no Prólogo à *Summa Theologica*, I, q. 3: "Uma vez que se conhece que algo existe, resta inquirir como êle seja, para saber o que seja. Mas porque acêrca de Deus não podemos saber o que Êle é, mas só o que Êle não é, não podemos a seu respeito indagar como Êle é, mas apenas como Êle não é (23).

A árdua e importante doutrina da analogia no tomismo tem por base os princípios acima indicados, os quais oferecem a chave para decifrar em sentido positivo o mistério da existência humana e para aproximar-se do incomensurável abismo da divina transcendência.

---

21) "unitur Deo sicut omnino ignoto". *Myst. Theol.*, c. I: PG 3, 1101 A.

22) "Hoc est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest et ideo nominatio Dei quae est per remotionem, est maxime propria". Cap. I, I, 3, ed. Parm., t. XV, 271 b.

23) "Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit: non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit". Cfr. *In I Sent.*, d. 2, I, 3, ad 2; *C. Gent.*, III, 39; 49 et passim.

### 4. — *A ciência moderna e a abertura ao problema Deus*

Nesta primeira metade do nosso século, o desenvolvimento das ciências da natureza está imprimindo a tôda a vida humana nos seus aspectos mais variados, desde a economia até à religião e à política, uma orientação nova e talvez definitiva para a nossa civilização. A ciência contemporânea já não se limita a dar uma apreciação prático-descritiva, mas procura os atributos específicos; não pára em conteúdos normativos, mas recorre a instrumentos de investigação, a hipóteses auxiliares, a experimentações cuidadosas para "reduzir" o mais possível o puramente fenomenal.

Reconhecer a vantagem decisiva da nova técnica experimental, obtida especialmente pelas ciências físicas e biológicas, não significa absolutamente negar o fenomenal imediato e reconhecer como válidos apenas os resultados das observações ao microscópio. Há os fenômenos básicos de percepção imediata, como por exemplo o comportamento global de um vivente, que, como tais, não são ulteriormente resolúveis e têm "valor" de princípio, em relação a qualquer ulterior observação. A vantagem que a ciência moderna trouxe ao conhecimento do ser da natureza e, por reflexo, também ao do espírito é a descoberta de um segundo plano estrutural além e no interior do fenomenal imediato e a verificação de que as propriedades e comportamentos fenomenais dependem daquelas estruturas mais profundas.

Baste acenar ao desenvolvimento e aos resultados alcançados pelos modelos atômicos nas ciências físicas, à embriologia experimental e às culturas "in vitro" na biologia, que nestes últimos

anos estão modificando a orientação da vida humana, desde a medicina à política. O valor das recentes descobertas sôbre a estrutura da matéria e da vida está na crescente simplificação das hipóteses, de forma que algumas delas não poderão jamais voltar a ser defendidas ou usadas, por grande que possa ter sido o seu prestígio no passado, tanto no campo científico como no filosófico. Resulta daqui mais eficiente colaboração e, simultâneamente, mais nítida distinção entre as diversas ciências e entre a ciência e a filosofia.

Não é aqui o lugar próprio para fazer uma introdução à filosofia das ciências. Deve-se, porém, reconhecer que as orientações e os resultados mais modernos têm apresentado acordos insuspeitos com os princípios mais antigos, confessando as apressadas conclusões de uma filosofia que queria o monopólio da ciência, e de um tipo de ciência que queria identificar-se com a filosofia e fazer-se intérprete do ser como tal. Hoje um homem de ciência, precisamente porque cônscio de atingir em condições efetivas o real em muitos aspectos, fará dificilmente tal conclusão, porque a própria presença do ser lhe dará a autêntica impressão de seu profundo mistério. Ora, nesta "impressão" o cientista encontra a sua "humanidade essencial" e com ela adverte o problema de Deus.

Dêste modo o problema de Deus nas ciências é advertido indiretamente e num "segundo momento". Melhor diremos: êle é advertido mais como *problema do homem* que se ocupa da ciência que como problema intrínseco à mesma ciência. Com outras palavras: a exigência de Deus não diz respeito pròpriamente à penetração do *objeto* da ciência na sua estrutura física como tal, mas

sim à compreensão da "situação fundamental" do próprio ser: esta é uma exigência do sujeito, do cientista, que depois da palavra da ciência se propõe o problema do ser.

A "indiferença" sistemática da ciência, considerada no seu momento formal, acêrca do problema ontológico e do problema de Deus, em contraposição com a consciência imediata, deriva da mesma distinção dos objetos sôbre a qual se baseia a ciência e que na consciência imediata não existe. A ciência como tal deve atingir o "seu" objeto determinado, o que só poderá conseguir na medida em que *excluir* a consideração dos objetos das outras ciências e da "totalidade" dos objetos, ou melhor, do ser como tal, que é objeto próprio da metafísica. (24).

A cada ciência ou grupo de ciências (segundo a divisão metodológica imposta pela cultura e técnica modernas), corresponde um objeto determinado e um método apropriado; o cientista moderno está inteiramente ao serviço do objeto e do método da sua especialidade, e todos os pormenores técnicos e hipóteses auxiliares que a sua inventiva possam sugerir-lhe são colocados totalmente em função do seu objeto, para sôbre êle "operar" e desvendar o mistério que êle é. Deus, por conseguinte, está, por definição, fora do cam-

---

24) Êste princípio metodológico não prejudica a verdade da profunda observação de Du Bois-Reymond: ter sido o monoteísmo cristão que difundiu nos homens a convicção da existência de uma causa (física) única dos fenômenos, enquanto o politeísmo pagão volatilizava o problema da verdade nas criações da fantasia. Cfr. A. Pfannkucke, *Religion und Naturwissenschaft im Kampf und Frieden*, Teubner, Leipzig, 1906, p. 45 s.

po da ciência, a qual ou se negaria a si própria ou negaria Deus, se na trajetória do seu objeto "específico" pretendesse encontrar a transcendência. O cientista tem de procurar as explicações e as *leis dos fenômenos* no âmbito dos mesmos, segundo coordenadas e complexos operativos homogêneos e correspondentes às coordenadas de espaço e tempo dos mesmos fenômenos.

É preciso assinalar entre os mais relevantes progressos do pensamento na investigação de Deus a clara separação entre os problemas cosmológicos e os teológicos. Ora, o pensamento contemporâneo prefere prescindir de Deus a vê-lo reduzido (como fêz o deísmo) a simples maquinista ou "arquiteto" da "fabrica mundi". Isto vale para quase tôda a filosofia antiga e especialmente para a teologia antiga, mas também para Platão e Aristóteles, como ainda para a *Naturphilosophie* do Romantismo e do Idealismo transcendental. Aliás, a intromissão da metafísica na ciência, de que foi escravo o espírito humano na tão decantada Idade Média, e mais ainda no próprio idealismo, deve colocar-nos de sobreaviso para não se renovarem os falsos passos de uma metodologia que adota o princípio absurdo segundo o qual a explicação do objeto de uma ciência não estaria dentro da sua esfera, mas na passagem para "outra esfera". Isto é já uma evidente incongruência e, tratando-se de uma ciência em relação a outra, como por exemplo a física e a biologia, torna-se absurdo quando a distinção entre as duas considerações que se quereria coordenar é, segundo uma oposição absoluta de objetos, colocada nos extremos da "diferença qualitativa", como a realidade física e Deus.

Se alguém objetar que, na moderna concepção da ciência, as várias ciências são, sob certos aspectos, intercomunicáveis (assim, por exemplo, há uma química-biológica, uma física-matemática...), pode-se responder que isto permanece perfeitamente dentro do âmbito de uma mesma esfera de objetividade e sanciona a derrota do idealismo e do fenomenismo como irremediáveis. Mas daqui a "transcendência" do problema de Deus sai ainda mais reforçada, porquanto, exatamente pela cada vez maior suficiência que a ciência vem adquirindo, fica cada vez mais esclarecida a transcendência divina, que não pode ser arrastada para setores que não lhe dizem respeito e a diminuiriam. Podemos, portanto, concluir que a "ciência" *como tal* não encontra, não põe, nem muito menos resolve o problema de Deus.

As "apologias de Deus", do ponto de vista das ciências, referem-se a um "segundo" momento do problema. Mais exatamente: elas avivam exigências que, se são estranhas ao objeto da ciência, interessam porém muito profundamente ao sujeito, como "homem" que procura o porquê último das coisas e de si próprio em primeiro lugar. A observação é importante: se a ciência como tal é "indiferente" ao problema de Deus, não pode, todavia, ficar indiferente o cientista, *enquanto é homem.* Como homem o cientista (a) tem outros conhecimentos e preocupações, além e acima dos que fazem parte da sua especialidade técnica, e que lhe impõem uma orientação do problema da verdade segundo o inteiro âmbito do ser; além disso, (b) a visão do objeto e as mesmas conclusões a que êle chega dentro da sua especialidade podem ser consideradas não só do ponto de vista da "objetividade fechada" de sua especialidade,

mas também do ponto de vista daquela "objetividade aberta" da sua humanidade, que o estudioso não pode nem deve desprezar. Como "homem", o cientista, uma vez chegado ao "limite" do objeto da sua ciência, pode e deve perguntar-se: "... Afinal!? A que ponto me encontro? ...Que significa tudo isto? Que adianta ao homem conhecer a estrutura da matéria ou da substância vivente? Qual a *origem primeira* da matéria e da vida?"

Estas perguntas não são do homem enquanto cientista, mas do homem enquanto tal, do homem de sempre, do homem comum e essencial, que a ciência deve conservar e intensificar. Não se pense que por fazer essas perguntas se verifique um retôrno a um momento inferior e ultrapassado pela vida do espírito, ou seja, ao da experiência vulgar, o qual pretenda justapor-se à ciência. Ao invés, elas surgem espontâneamente do próprio objeto da ciência, logo que o cientista o submete aos raios das preocupações superiores.

A "estupefação", que no "homem comum" é a primeira advertência da transcendência, reaparece com maior intensidade no cientista que chegou ao limite da sua investigação e *em função dêste mesmo limite*. Embora a "estupefação" proceda do mesmo núcleo ontológico no homem vulgar e no homem cientista, neste último ela deverá atingir uma consciência de transcendência e de "urgência" do problema de Deus, Primeiro Princípio, que nem sempre o homem vulgar pode ter.

Êste problema, porque surge no cientista *enquanto homem* e não na ciência, pode reaparecer em qualquer ciência, pois nenhuma delas pode impedir ao cientista, que é *homem*, juízos de va-

lor sôbre o ser do mundo, que estimulam a exigência de Deus.

Note-se, não se pretende fazer derivar o problema de Deus da simples constatação do "limite" por parte do conhecimento científico, isto é, do "mistério" que continua a subsistir na realidade, não obstante as mais portentosas descobertas. Êste "momento do mistério" pode ter, sem dúvida, um significado na procura de Deus mas, do ponto de vista da ciência, o problema de Deus pode surgir mesmo da *positividade* e da própria luz dos resultados adquiridos; pode ressurgir daquilo que podemos dizer que sabemos e do fato de que sabemos já bastante, e não sòmente porque não sabemos. Tentarei explicar melhor.

Quando se fala da limitação da ciência e do "caráter provisório" da explicação científica, ou quando se afirma que a ciência moderna tem apenas finalidades práticas e técnicas, e não uma alçada noética, corre-se o risco, em minha modesta opinião, de fazer grave confusão: se tal linguagem era possível há meio século, não é porém tolerável no momento presente. As ciências naturais atingiram resultados positivos e definitivos que só os diletantes da ciência ou da filosofia poderão deixar de apreciar. A estrutura atômica da matéria, os contributos da microfísica e da astrofísica sôbre a constituição e evolução do cosmos já não são simples teoria, assim como não o são em biologia moderna e a existência dos fatôres hereditários que deu origem a uma ciência totalmente nova, a Genética.

Sendo assim, podemos dizer: (a) o físico que só quer saber de física, o biólogo que só quer saber os problemas de biologia não encontrarão nem

terão necessidade de encontrar o problema de Deus, mas (b) tanto o físico como o biólogo, no estudo da sua especialidade, podem transcender os limites da sua ciência, projetando seus resultados no âmbito da problemática "humana", sentir aquelas exigências que a humanidade do cientista pode apresentar à ciência. Ora, aqui o problema de Deus é inevitável; mas é inevitável sòmente na hipótese de o cientista sentir ou "abrir-se" a essa preocupação de "humanidade integral". (25).

Vejamos os exemplos. Na física hodierna a estrutura quantística da energia, apresentada por Planck, tornou-se um "fato" e com êle a correspondência e reversibilidade de matéria e energia. Cai, dêste modo, o postulado do Mecanismo e do Determinismo clássico, que se baseava na oposição de matéria e energia, e o conceito metafísico de "contingência" (III via) adquire todo o seu valor. A "contingência" já não constitui uma exceção ao rígido determinismo físico, mas constitui a própria natureza dos processos físicos en-

---

25) Como fêz o fundador da física quantística, Max Planck, na admirável conferência: *Religion und Naturwissenschaft*, J. A. Barth, Leipzig, 1938. Planck, depois de ter provado (a partir do princípio da conservação da energia), contra o fenomenismo positivista, a realidade do mundo externo, mostra que todos os fenômenos físicos obedecem à lei da "mínima ação" *(Gesetz der kleinsten Wirkung)*, a qual revela que todo processo tem um efeito ou um resultado bem determinado a atingir. É precisamente isto que obriga o homem a admitir, além das causas próximas (contingentes e falíveis), uma Inteligência e uma fôrça suprema onipresente, a quem estão sujeitas a natureza e a humanidade; mas a essência íntima desta Causa permanece inacessível (p. 26 s.).

quanto exprime precisamente o comportamento dos corpúsculos elementares (o "princípio de indeterminação" de Heisenberg). As leis da física clássica permanecem sempre válidas no mundo macroscópico, mas têm "valor econômico" de leis estatísticas: o determinismo, portanto, daquelas leis não pode ter alguma conseqüência ideológica em nenhum sentido, por causa da contingência efetiva que apresenta a realidade física na sua estrutura mais profunda, descoberta como efetivamente operante.

Ora, o físico moderno pode parar na *constatação* desta "contingência" dos corpúsculos. Mas êle pode perguntar-se também o que significa tal "contingência", quer para saber orientar-se no conhecimento da natureza do mundo no seu conjunto, quer para refletir sôbre si mesmo e sôbre a sua natureza. Se a "contingência" é a lei fundamental dos fenômenos físicos, se o seu comportamento no momento B não está de modo algum (do ponto de vista físico) predeterminado em A, tendo cada fenômeno sua individual originalidade, podem surgir então problemas com outro significado. Se os fenômenos elementares são de natureza contingente, isto é, indeterminada, e, portanto, desprovidos de valor constante ou índice construtivo e finalístico em relação ao "todo" e ao "conjunto" dum processo, como é que êles ê os seus "conjuntos" oferecem estruturas ordenadas e resultados onde é inegável e evidente a constância e a finalidade? É difícil não advertir ou evitar semelhante problema, como é igualmente difícil não ver nêle um apêlo que irrompe da mesma realidade para compelir o homem a procurar uma referência de explicação que deve transcender a esfera física da mesma realidade.

A "contingência" afirmada pela nova física põe e impõe, mais do que qualquer outra concepção, aquela "passagem ao limite", indispensável ao homem, se não quiser proclamar o absurdo: ela oferece, a meu ver, a mais consistente e a mais cabal fundamentação daquela contingência que S. Tomás atribuiu à realidade corpórea por causa da "matéria" (no sentido metafísico) e que é o fulcro da terceira e da quinta "vias". Êste procedimento não é de maneira alguma uma explicação extrínseca do princípio finalista, mas intrínseco à situação da realidade como tal. (26)

Situação semelhante repete-se no mundo biológico, quando se observa, por exemplo, o "devir" primordial do vivente, isto é, o processo de formação das novas células germinais, tanto masculinas como femininas. Também aqui o comportamento e a distribuição das unidades operantes (os cromossomos e nêles os genes!) apresentam a mais decisiva variabilidade ou instabilidade, ou seja, "contingência"; no entanto o "resultado" final parece infalível. Os processos de multiplicação, redução e expulsão das massas nucleares e os processos de formação dos cromossomos fogem ao mais exato determinismo e a tôda observação direta; o resultado, porém, é sempre alcançado: assegurar o conjunto de fatôres

---

26) Cfr. C. Fabro, *Acêrca da noção tomista de contingência*, in "Rev. di Filosofia Neoscolastica", 1938. Neste sentido, e segundo o que dissemos no texto, a 5.ª via de S. Tomás não se verifica sòmente no cosmos em geral, mas em cada um dos fenômenos. De fato, cada um dos fenômenos do mundo macroscópico representa o "resultado" (contingente) global de múltiplos fenômenos elementares. Tal é a condição de todos os fenômenos da "experiência".

hereditários da espécie na fusão dos respectivos contributos paterno e materno. Mas qual será a combinação exata dos cromossomos e de genes que constituirá o nôvo indivíduo em concreto e a própria determinação do sexo? Tudo isto foge a qualquer cálculo ou previsão. As leis mendelianas, com os esclarecimentos trazidos pela genética moderna (especialmente pela Escola de T. H. Morgan), aplicam-se, por enquanto, aos caracteres mais evidentes de valor macroscópico, e sua verificação torna-se tanto mais difícil quanto mais cresce o número de caracteres e quanto mais íntimos e complicados êles são, como é, principalmente, o caso da espécie humana (27).

Desta situação de "contingência" radical em que se encontram os mundos da física e da biologia participam, por comunhão de objeto, tôdas as outras ciências da natureza corpórea inanimada e animada que a elas estão ligadas. No antigo conceito aristotélico-tomista de contingência, a raíz desta estava colocada na indeterminação própria da *matéria*, porque considerada como pura potência ou absoluta indeterminação de ser, e isto estendia a contingência a tôdas as formas do devir natural; trata-se de um conceito que, do ponto de vista experimental e fenomenal, a ciência moderna não pode deixar de aprovar. Podemos então constatar o paradoxo: apesar da indeter-

---

27) Aliás, sabemos, pela moderna "teoria dos genes", que êstes não operam isoladamente, mas em grupos. É precisamente na formação e na causalidade de tais grupos que entra em jôgo a contingência no sentido insinuado no texto.

minação do momento A, obtemos sempre resultados bem determinados no momento B; o processo de A a B (a sua conexão real) não pode, portanto, ser absolutamente de tipo mecanicista.

Os dois momentos A e B apresentam um *hiato* que não podemos preencher com uma seqüência contínua de causalidade de tipo determinista-mecanicista, sôbre a qual se baseiam o Mecanismo cartesiano e as "Analogias de experiência" da Analítica kantiana. Entre os dois momentos deve-se inserir um "*quociente dialético*" de auto-regulamentação intrínseca que conduz ao resultado positivo final.

A instância finalística implica o reconhecimento de uma constituição da natureza e de uma organização e direção das suas fôrças, que transcende a própria realidade física (e não simplesmente a cognoscibilidade por nossa parte), dos dois momentos em questão, e é por isso que o "resultado" no momento B não é de modo algum comensurável com a "situação operativa" presente em cada um dos fatôres do momento A. A célebre afirmação de Laplace de que a contingência dos fenômenos físicos desapareceria para a Inteligência que pudesse abarcar tôdas as componentes do momento A, porque o momento B seria delas necessário resultado, cai completamente por terra (se se entende falar duma inteligência finita), enquanto se apóia na hipótese errada de que a conexão dos dois momentos seja *a parte ante* (momento A) de natureza absolutamente unívoca e necessária, ao passo que ela é de natureza contingente ou polivalente, em relação ao momento B. Os fatos elementares que constituem o momento A são todos "contingentes" e contin-

gente resta *a fortiori* o efeito total, embora se apresente "regular" (28).

O físico e o biólogo que queiram permanecer no campo da ciência podem parar na "constatação" da "contingência". Esta, porém, não oferece qualquer explicação ou fundamentação dos fenômenos, mas resolve-se antes na admissão duma possibilidade de tal explicação. Quando, pelo contrário, o cientista orienta os "resultados" das contingências (que permaneceriam contraditórios se admitissem apenas a explicação científica) para um Princípio inteligente, dominador da realidade, não peca por indução ilícita ou por antropomorfismo, mas satisfaz uma exigência ínsita no próprio fenômeno físico globalmente considerado e às condições fundamentais de inteligibilidade do mesmo, embora não dum ponto de vista estritamente físico, mas sim antropológico-metafísico ou, se se prefere, existencial.

Por esta razão, como confessou o próprio Planck, a ciência moderna está profundamente impregnada do problema de Deus, cuja presença

---

28) "Ce serait là le hasard véritable, le hasard pur, celui qui n'est pas du à notre ignorance ou à notre incapacité de pouvoir, mais bien à la nature même des choses. Or, il est certain que la physique atomique contemporaine, en abandonnant la notion de déterminisme intégral et en introduisant les incertitudes de Heisenberg, s'est orientée vers cette conception non deterministe du hasard" (L. De Broglie, Préf. à *Vie et probabilité* de P. Vendryes, Paris, 1946, p. 11). Será supérfluo observar que o fenômeno permanece, como tal, "contingente" também para a ciência divina, a qual, porém, o conhece de cima e com absoluta certeza *(S. Th.*, I, XII, 13).

o físico moderno pode advertir não só sem fazer violência alguma aos seus resultados, mas também e porque ela emerge e é invocada pelos fenômenos como vínculo operante dos mesmos (que de outro modo ficariam sem estruturação e contraditórios), apesar de tal vínculo não estar, por definição, ao alcance da ciência. A razão é que o significado ou essência da contingência, que nas ciências da natureza é o fundamento da produção dos seus fenômenos, está, repetimos, no fato de a falta de conexão necessária e unívoca entre A e B ser intrínseca à mesma natureza, pertencer ao próprio ser da natureza e à natureza como tal da sua causalidade (29).

A contingência da natureza, efetivamente, ou seja, a indeterminação do mundo físico, anàlogamente (mas em sentido inverso) à liberdade, não nega absolutamente a necessidade da dependência causal entre A e B, mas simplesmente que tal dependência esteja presente no momento A como determinada mecanicìsticamente e segundo uma única valência; a contingência física afirma ao invés que, embora de um tipo de fenômenos A não possa

---

29) Não dizemos, portanto, "indeterminismo", mas "contingência" no significado aristotélico-tomista, porque, falando de "indeterminismo", há o perigo de negar a causalidade física, enquanto se trata apenas de precisar o "modo" da aplicação ou da atuação da causalidade entre os corpos. Para o mecanicismo, êste modo é a *necessidade* de tipo mecânico (Descartes). Hoje êste conceito está em crise, sobretudo quanto à microfísica e à microbiologia. Situação análoga verifica-se na astrofísica: considerados isoladamente, os corpos celestes apresentam nos seus movimentos a máxima desordem, ao passo que, no conjunto, todo o mundo celeste se move em ordem e harmonia.

proceder seja o que fôr, mas sòmente certo tipo de fenômenos B, êste tipo refere-se a um número *n* de fenômenos B virtualmente todos possíveis em A. Dêstes fenômenos, nenhum pode gabar-se de ter uma posição privilegiada no plano do devir físico, porque nenhum está presente como já predeterminado na causa A; esta, de fato — e mesmo considerada como causa do grupo *n* de fenômenos B —, permanece intrìnsecamente indeterminada em relação a todos e a cada um dêles considerados singularmente (30). Ora, é exatamente êste o fundamento da noção metafísica de contingência: a indeterminação radical da causa e a conseqüente "não presença", nem sequer virtual "in individuo", de cada um dos efeitos na causa, porque a indeterminação afeta precisamente esta virtualidade no seu exercício ou passa ao ato donde surgirá o fenômeno particular.

Podemos então concluir que a exigência de Deus, o problema da existência de Deus, na ciência hodierna, pertence àquela que chamamos *"resolução existencial"* do problema. Isto não implica, de modo algum, uma "passagem" antropomórfica, voluntarista, irracional, etc.; essa passagem exprime, ao invés, a "situação real" única que o devir assume no mundo físico e biológico, precisamente para que possa "devir". É evidente, portanto, nesta resolução existencial, a dialética do problema de Deus acima referida: a) "mo-

---

30) É evidente que a "indeterminação" dos fenômenos corpusculares, em que fizemos consistir a realidade da "contingência" no seu aspecto físico-ontológico, deixa intacta a "regularidade" dos "fenômenos globais", isto é, dos fatos do mundo macroscópico, para os quais valem as leis estatísticas.

mento da dependência", dado pela constatação da contingência da natureza; b) "momento da consistência" ou emergência, representado pelo recurso do intelecto à existência de Deus, o que atesta a consistência do intelecto e a sua capacidade de transcendência com respeito à finitude do ser do mundo.

## CAPÍTULO III

# AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

### 1. — *A possibilidade duma demonstração racional*

O intelecto humano, que tende naturalmente à verdade como para seu bem próprio, é impelido, cedo ou tarde, a pôr-se o problema de Deus, a procurar, portanto, a demonstração da sua existência: porque o significado e valor último de tôda verdade vem de Deus e tem em Deus o seu último fundamento, como verdade por essência, donde irradia tôda a verdade criada, que é verdade sòmente por participação. Assim como a vista foi feita para as côres e o ouvido para os sons..., nosso espírito procura em Deus a verdade suprema onde repousar.

A existência de Deus, por isso, é o problema dos problemas; constitui a conclusão de tôda a filosofia e de todo o conhecimento humano, seja vulgar, seja científico, porque dêle depende a orientação definitiva que o homem deve dar à sua conduta e a tôda a sua vida. É fato, porém, concordemente aceito que Deus não é objeto de experiência imediata e, portanto, nem de conhecimento intelectivo direto ou indireto como o são as coisas sensíveis e as suas essências *(Ninguém jamais viu a Deus,* escreveu S. João, Jo, 1, 18) e, por conseguinte, o homem deve procurá-lo me-

diante a reflexão ou, mais exatamente, com o processo discursivo da razão.

A êste respeito são os seguintes os ensinamentos da Igreja. O cristão tem por guia seguro do seu caminho o magistério eclesiástico, que, diante da propalação dos erros do pensamento moderno, determinou do modo mais explícito que o homem pode chegar a certo conhecimento de Deus a partir das coisas criadas. Definiu solenemente o Concílio Vaticano I (Ses. III, 24 de abril de 1870): "Se alguém disser que com o lume natural da razão não se pode conhecer com certeza Deus uno e verdadeiro, criador e Senhor nosso a partir das coisas criadas, seja anátema" (1).

A definição do Concílio apela para o texto de S. Paulo, que, no seu requisitório contra a corrupção do mundo greco-romano, havia imputado aos pagãos a "culpa inescusável" de não terem querido subir até ao Criador através das criaturas. Esta é a impiedade mais profunda do homem que quer sufocar a verdade na injustiça: "De fato, o que se pode conhecer de Deus está nêles manifesto: o próprio Deus a êles se manifestou porque desde a criação do mundo as perfeições invisíveis dÊle se tornaram visíveis como sua eterna potência e sua divindade; por isso êles não podem ser desculpados" *(Romanos,* 1, 19-20). Estas palavras de S. Paulo não são senão um eco eloqüente do texto do livro da Sabedoria: "Vãos são todos os homens a quem falta o conhecimento de

---

1) "Si quis dixerit, Deum unum et verum creatorem et Dominum nostrum per ea quae facta sunt, naturali humanae rationis lumine certo cognosci non posse: anathema sit" (Denz.-U., n. 1806; cfr. n. 1785).

Deus e que a partir dos bens visíveis não souberam conhecer Aquêle que é, nem a partir da contemplação das obras souberam reconhecer o artífice" *(Sap.* 13, 1). Esta é a mesma doutrina expressa já com ímpeto lírico nos Salmos: "os céus narram a glória de Deus e o firmamento anuncia as obras de Suas mãos" *(Ps.* 18, 1).

A definição dogmática vaticana representa a conclusão da solicitude que, durante todo o século, o supremo Magistério tinha mostrado em defender a doutrina tradicional da capacidade da razão humana de ascender das criaturas ao Criador.

Entre as doutrinas de Jorge Hermes condenadas por Gregório XVI, em 26 de setembro de 1835, encontra-se também a sua crítica aos argumentos tradicionais para provar a existência de Deus e o conhecimento dos seus atributos (Denz. — U., n. 1620). Pouco depois, Ludovico Eugênio Bautain, professor em Estrasburgo e fautor do fideísmo tradicionalista, teve de subscrever em 1840 a seguinte proposição: "O raciocínio pode provar com certeza a existência de Deus e a Sua infinita perfeição. A fé, como dom celeste, é posterior à revelação: não pode, portanto, ser alegada contra o ateu para provar a existência de Deus" (Denz. — U, n. 1622).

A proposição reaparece com os mesmos têrmos na condenação do *tradicionalismo* de Agostinho Bonetty por parte do S. Ofício em 1855 (Denz. — U, n. 1650-51). Bonetty havia fundado e dirigia os "Annales de philosophie chrétienne", que tanta repercussão tiveram na orientação anti-escolástica de alguns setores cultos do catolicismo francês. Por isso Bonetty teve de retratar expressamente as suas acusações à filosofia escolástica, como indica a última proposição que êle

subscreveu: "O método usado por S. Tomás, S. Boaventura e, depois dêles, pelos outros escolásticos não conduz ao naturalismo nem foi a causa do naturalismo ou do panteísmo que invadiu as escolas modernas" (Denz. — U., n. 1652).

Significado análogo deve ser atribuído à condenação explícita, por parte do S. Ofício, do *ontologismo* (18 set. 1861), segundo o qual a idéia de Deus é o "primum cognitum", isto é, o ponto de partida no sentido próprio e pleno de todo o processo cognoscitivo humano. As proposições condenadas, propugnadas especialmente por Gioberti, tiveram também ardentes defensores na Bélgica e na França (particularmente Ubaghs) e exerceram atração na luta contra a negação do materialismo e do ceticismo kantiano. Ei-las num estilo que é modêlo de perspicácia:

1) O conhecimento imediato de Deus, pelo menos habitual, é tão essencial ao intelecto humano que sem êle nenhuma outra coisa pode ser conhecida, pois dêle vem o próprio lume intelectual.

2) Aquêle ser que conhecemos em tôdas as coisas e sem o qual nada pode ser conhecido é o ser divino.

3) Os universais, considerados "a parte rei", não se distinguem realmente de Deus.

4) A idéia congênita de Deus como do ser *simpliciter* implica, dum modo eminente, qualquer outro conhecimento, de modo que, por meio dela, temos implìcitamente o conhecimento de qualquer ser sob todos os aspectos de sua cognoscibilidade.

5) Tôdas as outras idéias não são senão modificações da idéia com que conhecemos Deus como ente *simpliciter* (Denz. — U., nn. 1659-63).

O êrro do ontologismo é um êrro complexo e sistemático que pretendia repetir na teologia católica a metafísica do Uno de Parmênides e de Spinoza, e disso podemos ver uma primeira tentativa na especulação do dominicano Eckart, sobretudo na célebre proposição: "Existe na alma algo de incriado e de incriável; se fôsse assim feita tôda a alma, ela seria incriada e incriável, e isto é o intelecto."

Lugar à parte, porque distinta do ontologismo, ocupa a posição de Rosmini, cuja condenação póstuma é conhecida (Denz. — U. n. 1891). Esta posição está ligada à complicada doutrina do ente ideal de que tratam explìcitamente as primeiras dez proposições condenadas. Talvez Rosmini quisesse encontrar um meio têrmo entre o imediatismo teológico do Ontologismo e o mediatismo de S. Tomás, tentando uma espécie de síntese de S. Agostinho e Kant, do iluminismo agostiniano com o a priori kantiano.

A definição do Concílio Vaticano I é norma válida para todo crente. Na clareza da sua fórmula, declara: (a) primeiramente, a possibilidade da demonstração racional da existência de Deus e, em seguida, (b) acrescenta que esta demonstração tem por ponto de partida a existência das criaturas consideradas como efeitos da potência divina. Ser êste exatamente o sentido do supremo magistério eclesiástico acêrca dêste ponto fundamental da religião cristã, podemos verificá-lo também através dos documentos doutrinais mais importantes que se seguiram ao Concílio Vaticano I.

Leão XIII, na célebre encíclica *Aeterni Patris,* de 4 de agôsto de 1879, que instaurava a filosofia escolástica nas escolas católicas, colocan-

do-as sob o patrocínio de S. Tomás, reiterava a possibilidade da demonstração racional da existência de Deus, observando: "êste é o fruto grande e preclaro que se colhe da razão humana, com o qual ela demonstra a existência de Deus..." (segue a citação de Rom. 1, 18) (2). Semelhantemente, na Enc. *Depuis le jour* (8 set. 1899), dirigida ao episcopado francês, o grande Pontífice denunciava no subjetivismo da filosofia moderna a causa do ceticismo universal e da irreligião, chamando a atenção para as "certezas que a metafísica tradicional... oferecia como fundamentos necessários e inabaláveis para a demonstração da existência do mundo externo" (3).

O Santo Pontífice Pio X, desde o início de seu pontificado, na Enc. *Iucunda sane,* de 12 de março de 1904, por ocasião do 1.300.º aniversário de S. Gregório Magno, incluía entre os erros mais graves do tempo presente a "negação dos mesmos argumentos com os quais se prova a existência de Deus e até, com incrível arrogância, dos mesmos primeiros princípios da razão, de modo a repudiar aquela argumentação invencível que dos efeitos ascende à causa, ou seja, a Deus e aos Seus atributos" (4). O mesmo Santo Pontífice voltou ao assunto de modo mais explícito quando da condenação do modernismo. Na Enc. *Pascendi* de 1907, obra-prima do supremo magistério nesta primeira metade do nosso século, aponta como êrro capital

---

2) *Acta Leonis XIII P. M.*, Roma, 1881, t. I, p. 260 s.

3) *Acta Leonis XIII P. M.*, Roma, 1900, t. XIX, p. 167 s.

4) *Acta Sanctae Sedis in compendium opportune redacta et illustrata,* ao cuidado de V. Piazzesi, Roma, 1903-4, p. 520.

da filosofia modernista o *agnosticismo*, segundo o qual "a mente humana fica limitada aos fenômenos, sem poder elevar-se a Deus nem reconhecer sua existência a partir das coisas visíveis... de modo que Deus está completamente fora do conhecimento humano, sendo, portanto, impossível uma teologia natural." Isto contrasta flagrantemente com a definição do Concílio Vaticano I (Denz. — U., n. 2072). Três anos mais tarde, na formulação do juramento anti-modernista, Pio X propunha a fórmula luminosa e explícita do conhecimento de Deus a partir das criaturas segundo a via da causalidade: "Confesso, antes de mais, que se pode conhecer com certeza Deus, princípio e fim de tôdas as coisas, com o lume natural da razão, a *partir das coisas criadas* (cfr. *Rom.*, 1, 18), isto é, das coisas *visíveis* da criação, e que portanto é possível a sua demonstração" (Denz. — U. n. 2145).

Dêste rápido exame que acabamos de fazer aos documentos do recente magistério eclesiástico, depreende-se que são insustentáveis por um cristão tanto os *erros por defeito*, ou seja, a negação da possibilidade da demonstração racional da existência de Deus e dos seus atributos fundamentais (unidade, potência, justiça, providência...) — e tal é a posição não só do ateísmo, mas também do agnosticismo em tôdas as suas formas, inclusive o fideísmo e o tradicionalismo — quanto os *erros por excesso*, ou seja, as teorias que admitem o conhecimento imediato de Deus, como o ontologismo, o intuicionismo religioso, o voluntarismo existencialista (de que falaremos mais adiante) e em geral as doutrinas que tentam abolir as fronteiras entre o finito e o infinito, entre Deus e a criatura, reduzindo a consciência do homem a

uma irradiação ou modalidade da consciência divina. A Igreja sábia e enèrgicamente declarou e defendeu implìcitamente qual a verdadeira natureza do espírito humano, que é a de ser forma substancial do corpo e, portanto, ligada e dependente dos sentidos do corpo, nesta vida, para iniciar e desenvolver os seus conhecimentos.

O conhecimento explícito da existência e da natureza de Deus não pode, portanto, ser o início, mas constitui o ápice do nosso conhecimento e supõe por isso que o homem tenha tomado o seu lugar no mundo e se tenha orientado na realidade. Em conclusão: 1) É verdade de fé, definida pelo Concílio Vaticano I, que o homem pode, com apenas o lume da razão, demonstrar a existência de Deus a partir das coisas criadas e obter um conhecimento suficiente dos seus atributos. 2) É verdade explícita do magistério ordinário que a demonstração se faz partindo das coisas consideradas como "efeitos" de Deus, isto é, por meio do *princípio de causalidade.*

Neste problema capital, como é o da existência de Deus, é preciso admitir que a cultura, as filosofias, a história comparada das religiões e das mitologias criaram muita fumaça, introduzindo distinções e perspectivas de complexidade inaudita que fazem volatilizar o mesmo problema. E, hoje, muitos dentre os mais aguerridos cultores destas investigações professam o ateísmo ou freqüentemente o agnosticismo: é a técnica que se sobrepõe à vida, a "especialidade" que quer impor-se com as próprias pesquisas e aniquila a única pesquisa essencial que é a da salvação eterna. Retornamos ao princípio fundamental de que o problema de Deus é o "problema essencial do homem essencial", do qual todo e qualquer problema

da existência recebe sentido e esclarecimento (ética, direito, economia...). Êste problema supõe o desenvolvimento da consciência normal, que cada homem pode ter na idade de discernimento. Os elementos para a solução do problema, que fica à alçada de todos — tanto do homem vulgar como do professor de metafísica —, são os seguintes: a) a admissão da *existência do mundo externo,* isto é, da natureza e dos outros homens: caso contrário, o sujeito não se distingue do objeto, nem o homem da natureza, vivendo então a consciência num verdadeiro caos; b) a *consciência do próprio eu* como realidade composta de alma e corpo e sobretudo como um núcleo pessoal que deve orientar-se no ser e na vida: sem a consciência da própria personalidade não surgirá qualquer interêsse ou problema, muito menos o de Deus; c) a convicção do *valor* e *objetividade do conhecimento* e da sua capacidade, portanto, de, através da experiência e da reflexão, ascender das aparências às essências, das partes ao todo, dos efeitos às causas, e vice-versa. Todo homem normal tem esta convicção; as dúvidas sôbre êstes pontos são artimanhas da sofística.

2. — *O valor do princípio da causalidade.*

Reduzida a uma forma esquemática, a aemonstração da existência de Deus é a seguinte: se existem criaturas, deve existir um Criador; se existem coisas finitas, deve existir o Infinito; se existem coisas contingentes, deve existir o ser Necessário... porque as critauras, as coisas finitas e contingentes são insuficientes por si sós, e por isso são *efeitos* e Deus é a sua *causa.* O fulcro,

portanto, das provas da existência de Deus é o "princípio de causalidade"; sôbre êle, sôbre o seu valor ontológico e transcendente, apóia-se a validade do processo demonstrativo. Ora, a filosofia cética e subjetivista de todos os tempos, quer na antigüidade com os Pirrônicos, quer na Idade Média com o agnosticismo nominalista, mas sobretudo o pensamento moderno não reconhecem ao princípio de causalidade nenhum valor ontológigico e transcendente. Daqui é necessário partir: limitemo-nos a analisar as negações principais de Hume e de Kant. (5)

a) Hume não nega (e como poderia negar?) a convicção universal de que os processos da natureza e do nosso espírito se desenrolam segundo relações de "dependência" causal: mas trata-se precisamente de convicções que são uma espécie de instinto, costume (custom), hábito (habit) quase uma fé (belief). A "conexão causal" dos acontecimentos é, para o homem, uma "relação natural" de natureza absolutamente original e única, que faz parte da nossa própria estrutura: não pode ser de modo algum justificável nem por simples análise conceitual, nem por redução à experiência, porque as análises conceituais operam dentro da identidade do sujeito e do predicado, que enquanto causa e efeito devem ser realmente distintos e opostos, e porque a experiência tanto do mundo externo como do mundo interno nos apresenta apenas o *fato da sucessão* e não a *relação de dependência* de um fato ou processo de outro que o preceda. Por que? Porque não podemos jamais observar, compreender, penetrar o *como*

---

5) V. a exposição da análise humiana in C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Milano, 1941, p. 540 ss.

do devir dos fatos: os acontecimentos desfilam diante dos nossos sentidos e da nossa consciência como as imagens dum caleidoscópio. Não vemos nenhum liame real entre êles. No jôgo do bilhar o que eu posso observar é que ao movimento de uma bola se segue o choque desta com outra e o movimento destoutra; de modo algum observo que uma move a outra; de igual modo, na reflexão sôbre mim próprio, posso aperceber-me de que à decisão da minha vontade se *segue* o movimento do meu braço e da mão, mas não "percebo" que isso seria possível sòmente se eu pudesse conhecer antes de tudo o modo da união da alma com o corpo e depois a relação entre a vontade e o sistema nervoso desde os centros até à periferia do organismo. Mas tudo isto é e será sempre um mistério.

O sofisma da posição de Hume está no início, na sua posição sistemática de fenomenismo sensista. Todos os nossos conhecimentos reduzem-se, segundo Hume, a *impressões* sensoriais imediatas ou cópias pálidas das *idéias*. Pois a causalidade é uma relação ontológica que supõe, portanto, a consistência substancial das coisas, mediante a qual os sêres podem pôr-se em relações absolutas de identidade e diversidade, de semelhança e de dependência...: eis porque êle não consegue justificar em sede filosófica a causalidade. Mas o fenomenismo é contraditório.

b) A outra posição importante no pensamento moderno sôbre o valor do princípio de causalidade é a de Kant. Kant iniciou-se com Hume, que o "despertou do seu sono dogmático" (cfr. Prolegômenos, Introd.): a experiência é "poeira de sensações" e não pode haver nenhuma relação causal. Hume fêz derivar a relação causal da

interioridade do sujeito, mas sem fundamentá-la. O verdadeiro fundamento de todo o conhecimento válido é a necessidade *a priori* do *eu penso*, de que as categorias, não só a causalidade, são a expansão e a aplicação à realidade da experiência. A relação de causalidade para Kant é, portanto, um juízo sintético *a priori*, isto é, a lei do intelecto que torna possível pensar as sucessões temporais "segundo necessidade", *como exige a ciência.*

Na posição kantiana, portanto: 1) o princípio de causalidade tem um valor gnoseológico fundamental, porque sôbre êle se baseia tôda a ciência física: êle deriva do sujeito, não porém da subjetividade empírica como pretendia Hume, mas da subjetividade transcendental que é o "eu penso em geral" *(das Ich denke ueberhaupt)*; 2) mas o princípio de causalidade tem a sua *aplicação limitada* à esfera da experiência sensível, precisamente das ciências físicas — no âmbito dos fenômenos — e não atinge a realidade em si ou nômeno e, por conseguinte, não pode transcender a experiência e chegar a Deus. O princípio de causalidade aplicado a Deus não tem sentido, porque os juízos sintéticos *a priori* resultam da aplicação da forma *a priori* — no caso a relação de "razão" e conseqüência — a um determinado conteúdo da expêriencia que, no caso, é a sucessão de dois fenômenos no tempo, como quando digo que o "sol queima a pedra". Ora, um procedimento semelhante aplicado a Deus faria supor que o homem goza da intuição também no âmbito metafísico. Tal, porém, não acontece.

Kant não é ainda bastante idealista para identificar a relação de causalidade com a de razão e conseqüência, e assim afirmar a imanência

de Deus no mundo da natureza e da história e, portanto, o superamento completo do princípio de causalidade (= de diversidade ontológica) no de identidade. Mas tampouco é bastante realista para reconhecer à mente humana a capacidade de uma verdadeira apreensão metafísica da realidade nas suas determinações fundamentais: por isso sua elaboração das categorias está em função da estrutura da ciência, não do "conteúdo" da realidade. Kant está acorrentado, sem via de saída, pelos seus pressupostos: de um lado, o preconceito do racionalismo iluminista (a que pertence também o empirismo inglês) do "caos" das sensações, hipótese gratuita e desmentida pela experiência de quem quer que seja: em qualquer nível de consciência que se considere, a experiência tem sempre certa estrutura "figural" no espaço e uma ordem de sucessão no tempo: o caos não é um lado de experiência, mas uma noção negativa da razão. Doutra parte, Kant tomou — sempre por causa do preconceito racionalista — como protótipo de conhecimento válido a ciência física, a que a metafísica deve conformar-se se quiser ser considerada como ciência. Ora, o primeiro problema que devia ser resolvido era o da determinação do conceito de *realidade,* da sua extensão e das suas formas: e sòmente então seria possível a divisão dos "juízos" e conseqüentemente a fundamentação crítica do seu valor.

c) *A controvérsia neo-escolástica sôbre a analiticidade do princípio de causalidade.* A característica particular do princípio de causalidade consiste na exigência de coligar em formas de conexão real, que são as relações de dependência real, os múltiplos e variados sêres e os sêres devenientes. Aqui reside sua importância decisiva para

o conhecimento da realidade. Mas aqui reside, outrossim, sua dificuldade, do ponto de vista da fundamentação ou justificação teorética: porque o princípio de causalidade, que afirma a dependência necessária do efeito da causa, afirma a conexão necessária de realidades que são em si distintas e diversas; por isso, afirma-se um nôvo modo de conveniência necessária que não é o da lógica da pura identidade ou de não-contradição. Esta extensão da racionalidade ao ser "multíplice" e "deveniente" como tal — afirmada pelo princípio de causalidade — constitui o motivo oculto das instâncias céticas e da posição kantiana que, acolhendo-as, quer evitar-lhes as conseqüências gnoseológicas.

A posição kantiana teve sua primeira e notável repercussão no pensamento católico no final do século, quando imperava o positivismo, e foi o argumento principal das discussões filosóficas nos congressos dos católicos de Paris (1888), Bruxelas (1894) e Friburgo (1896), onde respectivamente A. de Margerie, J. Fuzier e G. B. Vinati de Piacenza sustentaram o caráter "sintético a priori" do princípio, embora pondo uma distinção entre o seu método e o subjetivista de Kant. O princípio de causalidade, segundo êstes estudiosos, não pode derivar por via analítica do princípio de identidade, e de contradição, mas faz apêlo a certa *vis additiva* do intelecto humano: por isso é sintético e ao mesmo tempo objetivo e necessário.

A segunda fase da controvérsia foi aberta por um vigoroso artigo de J. Lamine na "Rev. Néo-scolastique" de Lovaina (1912), no qual se negava expressamente a analiticidade do princípio, acusando os defensores de tal analiticidade de co-

meterem um "círculo vicioso": êles só poderiam declarar contraditório um "devir" incausado, na hipótese de pressuporem que o ser e o "devir" estão sujeitos aos mesmos princípios; ora, no ceticismo causal é precisamente isto que está em discussão.

A terceira e última fase da controvérsia, aberta por K. Isenkrahe em 1915, desenvolveu-se especialmente na Alemanha depois da Primeira Guerra Mundial. A posição sintetista mais extrema parece ser a de Io. Hessen e Fr. Sawichi, segundo os quais o valor do princípio de causalidade se baseia ùnicamente no postulado da *inteligibilidade do real:* na hipótese de que as realidades diversas e devenientes que a experiência nos oferece devam ser inteligíveis, ficaria também fundamentada a relação causal que exprime p cisamente a conexão real dos sêres e dos acontecimentos. Mas tal inteligibilidade não é evidente: é apenas um pressuposto da ciência e das necessidades da vida.

Mais original foi a posição do último crítico do princípio de causalidade, Joseph Geyser (6), que indicou nôvo caminho para fundar o valor do princípio em questão, caminho que se percorre em dois momentos, um fenomenológico-intuitivo e outro, reflexo: a) primeiramente a "*percepção* da sucessão" de dois fenômenos ou fatos de experiência que mostrem entre si imediatamente a relação causal, isto é, a dependência real; tal é a experiência que cada um tem da própria vontade, ou seja, da eficácia da própria decisão voluntária (contra Hume); b) a seguir, a *extensão* desta re-

6) *Das Gesetz der Ursache,* München, 1933.

lação de dependência, imediatamente percebida, a todos os outros fenômenos de sucessão, enquanto cada fenômeno implica certa "duração" no tempo: pois cada coisa tende a conservar seu estado indefinidamente; tôda alteração dêste estado (por exemplo, o devir) não procede da própria coisa mas por via de *outrem*..., se é que admitimos que o mundo da experiência é racional e não procede ao acaso! De qualquer maneira, acêrca do valor do princípio, não há dúvidas.

Os escolásticos tradicionais concordam unânimemente em reconhecer o valor ontológico e transcendente do princípio de causalidade, valor que êste recebe do primeiro princípio, o de contradição. As divergências que surgiram a propósito da fundamentação crítica são de somenos importância para o nosso escopo (7). Por todos o privilégio é considerado *per se notum,* segundo a terminologia aristotélico-tomista: a conexão entre sujeito e predicado tem seu fundamento no conteúdo ontológico dos têrmos. Todavia, visto que a dependência causal não pode constituir a essência das coisas (seria o "per se notum primo modo": homem = animal racional), mas mostra antes o seu modo de ser "que é uma conseqüência da essência", diz-se então que o princípio de causalidade é "per se notum secundo modo". Êste é um ponto importante e já pacífico.

Para melhor esclarecer o nosso caminho, será bom ter presente que, na *defesa crítica do princípio de causalidade,* tem uma importância decisiva

---

7) V. a exposição in C. Fabro, *La difesa critica del principio di causa,* in "Riv. di filos. neosc.", 1936, p. 101 ss.

a sua rigorosa formulação. Com efeito, a fórmula escolhida não pode ser qualquer uma, mas deve expressar a *última* exigência metafísica da dependência real na sua pureza nocional. Tal fórmula deve, portanto, satisfazer às seguintes condições:

a) o têrmo que faz de sujeito em nosso princípio deve, quanto à extensão, abarcar tudo o que de qualquer modo possa depender ou proceder segundo uma relação de dependência real; todos estão de acôrdo em que *tôdas* as coisas finitas são dependentes.

b) o têrmo deve ainda, *quanto à sua formulação, exprimir imediatamente* a dependência ontológica; todos estão de acôrdo em que o princípio de causalidade deve ser considerado como um dos "princípios primeiros" e, portanto, conhecido espontâneamente pela razão. Estas duas condições que parecem antitéticas — máxima purificação conceitual e máxima evidência nocional — devem integrar-se realmente na fórmula procurada. Sem entrar em discussões demasiado particulares, podemos dizer que tal fórmula se encontra na tradição da especulação ocidental e teve especial realce na metafísica tomista. É a fórmula enunciada mediante a noção de participação: "*Todo ser por participação depende do ser por essência" (Sum. Theol.*, 1, q. 44, a. 1 ad 1).

Com a noção de participação procede S. Tomás à demonstração da *criação* de tôdas as coisas finitas por Deus (I, 44, 1-2) e da distinção real entre essência e ato de existir em tôda criatura, que são os dois pilares da metafísica do ser criado. Esta noção confere ao tomismo o caráter de síntese definitiva do pensamento clássico e do pensamento cristão, colocando-o em condições de satisfazer a tôdas as exigências de in-

timidade metafísica entre o finito e o infinito, apontadas pelo pensamento moderno. (8).

Mas a fórmula da participação representa a instância teorética *última*, que não exclui, portanto, níveis inferiores de consideração metafísica, de acôrdo com as condições reais diversas que os diferentes sêres ocupam na hierarquia do real. Por isso, S. Tomás pôde oferecer, na fase madura do seu pensamento, não apenas uma, mas cinco *vias* para ascender até Deus; cada uma delas parte de um *fato ontológico evidente*, de evidência experimental, e dentro dêle elabora a relação de dependência. Cinco vias de cinco *diferentes* pontos de partida, mas idêntico o têrmo que é a *existência de Deus*, como princípio primeiro e absoluto de tôdas as modalidades de sêres. É um canto a cinco vozes que irrompe da multidão infinda de sêres, dos movimentos que os agitam à superfície e na realidade profunda que os constitui.

3. — *A demonstração pelas cinco vias.*

Nas primeiras obras, S. Tomás, tratando do conhecimento de Deus, inspira-se prevalentemente nas "três vias" do Pseudo-Dionísio, que na realidade são três métodos para prosseguir no conhecimento das divinas perfeições; são: *per causalitatem, per remotionem, per eminentiam.* Tôda perfeição finita nas criaturas provém da plenitude da divina essência "segundo participação" (κατα μεθεξιν) e tôdas as criaturas têm em Deus os "exemplares" (τα παραδειγματα), ou seja, as "praedefinitiones" (προοριομοι), e por

8) Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, 2.ª ed., Torino, 1950.

isso as criaturas se tornam para o nosso intelecto as "vias", percorrendo as quais podemos chegar de algum modo a Deus.

Na *Summa contra Gentiles* nota-se, ao invés, uma insistência nas demonstrações apoiadas nos princípios aristotélicos, advertindo-se, todavia, certa complicação na determinação do procedimento. Na *Summa Theológica* a demonstração procede flùidamente, como a água cristalina da corrente: o elemento aristotélico que está presente em cada *via* é completamente assimilado, numa exposição de suprema e insuperável clareza. A própria IV via, baseada no conceito de participação, e portanto de evidente derivação platônica, é apresentada por S. Tomás, refazendo-se a um texto aristotélico bem conhecido, do II livro de *Metafísica,* que os críticos modernos hesitam em atribuir ao filósofo.

Dêste modo a exposição de S. Tomás obtém uma unidade de desenvolvimento em tôdas as cinco vias que vêm a ser, assim, os degraus de uma única escada ascendente até à primeira fonte do ser.

A "estrutura fundamental" de cada "via" é a seguinte:

1) Uma *premissa de ordem experimental.* É um fato existirem no mundo coisas que se movem, que são causas de outras, contingentes no seu existir, mais ou menos perfeitas em si mesmas, dotadas de finalidade no seu agir...

2) O *núcleo da argumentação* é desenvolvido na forma correspondente à esfera nocional do "fato metafísico" colocado em foco pela premissa.

O conhecido texto tomista encontra-se na S. Th. I, q. II, a. 3 (Ultrum Deus sit) e não nos é permitido diminuí-lo com um árido resumo.

"Que Deus existe pode-se provar por cinco vias. A *primeira e mais evidente é aquela que se infere a partir do movimento.* É certo, de fato, e consta pelos sentidos que neste mundo algumas coisas se movem. Ora, tudo aquilo que se move é movido por outrem. Efetivamente, nada se move senão enquanto está em potência em relação ao têrmo do movimento; ao passo que aquêle que move, move enquanto está em ato. Mover outra coisa não é senão fazer passar algo da potência ao ato; e nada pode ser reduzido da potência ao ato senão mediante um ser que já seja ato: assim, por exemplo, o fogo, que é quente atualmente, torna quente em ato a madeira, que era quente sòmente em potência, e assim a transforma e altera. Mas não é possível que uma mesma coisa esteja ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto em ato e potência; poderá estar, mas sob aspectos diversos: assim, o que está quente em ato não pode estar ao mesmo tempo quente em potência, mas está ao mesmo tempo frio em potência. É, portanto, impossível que, sob o mesmo aspecto, algo seja ao mesmo tempo movente e movido, isto é, que se mova a si próprio. É então necessário que tudo aquilo que se move seja movido por outro. Se, porém, o ser, pelo qual o outro é movido, também por sua vez se move, é necessário que seja movido por outro, e estoutro por outro, e assim por diante. Ora, não se pode proceder assim ao infinito, porque de contrário não se daria um primeiro movente e conseqüentemente nenhum outro, porque os moventes intermediários não movem senão enquanto movidos pelo primeiro motor; assim como o bastão não move senão enquanto movido pela mão. É, portanto, necessário chegar a um primeiro motor que não seja

movido por outros: e todos reconhecem que êsse é Deus.

*A segunda via parte da noção de causa eficiente.* Encontramos no mundo sensível uma ordem entre as causas eficientes, mas não encontramos, nem seria possível, que uma coisa seja causa eficiente de si mesma, pois neste caso ela seria antes de si mesma, o que é impossível. Ora, é absurdo proceder ao infinito nas causas eficientes; porque, em tôdas as causas eficientes ordenadas, a primeira é causa da intermediária e a intermediária é causa da última, quer sejam muitas as intermediárias, quer seja uma só: ora, eliminada a causa, desaparece o efeito: se, portanto, na ordem das causas eficientes não existisse uma primeira causa, também não existiria nem a última nem a intermediária. O processo ao infinito nas causas eficientes equivale a eliminar a primeira causa eficiente; e então não teremos nem o efeito último nem as causas eficientes intermédias, o que é evidentemente falso. É preciso admitir, portanto, uma primeira causa eficiente, a que todos chamamos Deus.

*A terceira via é tirada do possível* (ou contingente) *e do necessário,* e é a seguinte: Entre as coisas encontramos algumas que podem ser e não ser; de fato, algumas coisas nascem e perecem, o que quer dizer que podem existir e não existir. Ora, é impossível que tôdas as coisas de tal natureza tenham existido sempre, porque aquilo que pode não existir, em determinado tempo não existia. Se, portanto, tôdas as coisas existentes na natureza são tais que podem não existir, em determinada altura nada existiu na realidade. Mas, se isto é verdade, também agora nada existiria, porque aquilo que não existe não

começa a existir senão por virtude de uma outra coisa que já existe. Portanto, se não existia nenhum ser, era impossível que algo tivesse começado a existir e, então, agora nada existiria, o que é evidentemente falso. Por conseguinte, não todos os sêres são contingentes, mas é preciso que na realidade exista algum que seja necessário. Ora, todo necessário ou tem em outro a razão da sua necessidade ou não. Por outro lado, não se pode proceder ao infinito nos sêres necessários que têm em outro a razão de sua necessidade, assim como nas causas eficientes, como já foi demonstrado. É forçoso, portanto, concluir a existência de um ser que seja por si necessário e não receba de outro a sua necessidade, mas seja a causa da necessidade dos outros. E êste todos dizem ser Deus.

*A quarta via parte dos graus que encontramos nas coisas.* É um fato que nas coisas se encontra o bom, o verdadeiro, o nobre e outras perfeições semelhantes, em grau maior ou menor. Mas o grau maior ou melhor atribui-se às diversas coisas conforme se aproximam mais ou menos de algo que é máximo: assim, mais quente é aquilo que se aproxima do màximamente quente. Há, portanto, algo que é màximamente verdadeiro, ótimo, nobilíssimo e, por conseguinte, ente supremo, porque, como diz Aristóteles, aquilo que é màximamente verdadeiro é também màximamente ser (9). Ora, aquilo que é máximo num determinado gênero é causa de todos aquêles que a êsse gênero pertencem, como o fogo, quente no máximo grau, é causa de todo o calor, como diz o mesmo Aristóteles. Existe, portanto, algo

9) *Metaph.*, II, 1, 993 b 24.

que para todos os entes é causa do ser, da bondade e de qualquer perfeição. A êste ser chamamos Deus.

*A quinta via infere-se a partir do govêrno das coisas.* Vemos que algumas coisas, não sendo dotadas de conhecimento, isto é, os corpos físicos, operam segundo um fim, como resulta do fato de elas operarem sempre ou quase sempre do mesmo modo para conseguir a perfeição: o que significa, evidentemente, que atingem o seu fim não por acaso, mas por uma predisposição. Ora, o que não tem inteligência não tende para um fim senão porque e enquanto dirigido por outro ser cognoscente e inteligente, como a seta pelo arqueiro. Existe, portanto, um ser inteligente que tôdas as coisas ordena para o seu fim. A êste ser chamamos Deus".

## 4. — *Nota crítica sôbre as cinco vias.*

Contra as cinco vias tomistas têm sido apresentadas inúmeras dificuldades, primeiramente por parte das escolas adversárias medievais, especialmente por franciscanos, por nominalistas e por todos quantos os seguiram entre os católicos mesmo de nossos dias. Estas dificuldades, todavia, não eclipsaram nem tampouco diminuíram o esplendor da verdade das provas de S. Tomás, que constituem uma das mais fúlgidas pedras preciosas da sua metafísica, nascidas como por encanto no terreno árido — mas por êle alqueivado com penetração incomparável — do aristotelismo. Em tôda a literatura escolástica não há nada que possa comparar-se, em transparência de linguagem e vigor de argumentação, a êstes cinco parágrafos que têm infundido a certeza do Sumo Bem em muitas almas.

As críticas daqueles que se inspiram no pensamento moderno, se são mais compreensíveis, nem por isso são mais satisfatórias. Atente-se, por exemplo, naquela que é talvez a mais comum e artificiosa: S. Tomás nas cinco vias chega quando muito, como Aristóteles, ao Motor imóvel, que não é, porém, criador do mundo, nem Providência, nem Pessoa, etc. Esta objeção está nos antípodas da exegese tomista (10). S. Tomás penetrou "metafìsicamente" os princípios do Estagirita, não é um simples repetidor: no clima espiritual do criacionismo cristão êle "retomou" a estrutura do concreto do realismo aristotélico sem sentir-lhe os limites históricos (11).

Creio poder servir de excelente complemento das cinco vias um texto, a meu ver, de extraordinária importância, posterior à *Summa* e ainda pouco conhecido entre os próprios tomistas.

No Prólogo à sua maravilhosa *Lectura in Johannem*, S. Tomás mostra que os filósofos chegaram até Deus de quatro *modos*, que êle apresenta no limiar do grande comentário ao Evangelho do Verbo, para mostrar como a filosofia, nos seus melhores momentos, se nutria do mesmo Verbo e para Êle se voltava por uma íntima atração. Indico-os no seu coteúdo central porque êstes "modos" podem perfeitamente corresponder às cinco vias da *Summa*, e ainda porque o texto é desconhecido e certamente inutilizado pela escola, enquanto é posterior à *Summa* e muito *explícito*.

---

10) Cfr. A. Carlini, *Tommaso d'Aquino — Ragione e fede*, Bari, 1949, p. 65 ss.

11) Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, 2.ª ed., Torino, 1950, p. 338 ss.

1) "*Alguns* chegaram ao conhecimento dÊle mediante a *autoridade*, e esta via é eficacíssima". É a quinta via da Summa que aqui aparece por primeira: sòmente uma inteligência que transcenda o mundo pode explicar a finalidade e a ordem que reina nos fenômenos da natureza. "Vemos de fato as coisas naturais moverem-se para um escopo e conseguirem fins determinados e úteis: ora, faltando-lhes a inteligência, não podem dirigir-se para tais fins senão movidas e guiadas por uma inteligência orientadora: por isso o próprio movimento das coisas naturais para um fim determinado indica que existe um ser superior pelo qual elas são governadas e dirigidas para um fim. E, visto que todo o curso da natureza está dirigido e procede para um fim, temos de admitir necessàriamente um ser superior que as dirija; e dado que é o Senhor quem governa (as coisas), logo êle é Deus".

Êstes "alguns" aqui são uma "legião", isto é, todos os filósofos teístas e todo o gênero humano, que, a partir da ordem do mundo e das aspirações do homem, sempre pensou num Ordenador supremo, para o qual tudo tende e do qual tudo depende, o céu e a natureza, como já dissera Aristóteles.

2) "*Outros*, ao invés, chegaram ao conhecimento de Deus considerando sua eternidade. Verificaram que tudo o que existe nas coisas é mutável; mas quanto mais uma coisa está elevada na escala dos sêres tanto menos tem de mutabilidade. Assim, os corpos celestes que são mais nobres só mudam de lugar, sendo imutáveis na sua subtância. Daqui se pode concluir com evidência que o primeiro princípio de tôdas as coisas, o ser supremo e mais nobre, é imóvel e eterno". Tratase, sem duvida, da via que mais corresponde à forma de pensamento aristotélico.

Seguem-se agora duas vias nìtidamente platônicas, sendo uma atribuída precisamente aos platônicos e a outra a S. Agostinho.

3) "*Alguns*, pelo contrário, chegaram ao conhecimento de Deus considerando a dignidade do mesmo Deus, e êstes foram os platônicos. Observaram, de fato, que tudo quanto existe duma forma participada reduz-se a algo que seja isso mesmo por essência, como aquilo que é primeiro e sumo: assim, tôdas as coisas ardentes por participação, referem-se ao fogo, que é tal por essência. Ora, desde que tôdas as coisas existentes participam do existir e são sêres por participação, deve necessàriamente existir um, no vértice sumo de tôdas as coisas, que seja o próprio existir por essência, cuja essência seja, portanto, o existir: e êste é Deus, causa suficientíssima, digníssima e perfeitíssima de todo ser, do qual participam tôdas as coisas existentes". A ênfase e grandiosidade do estilo revelam claramente a consideração crescente em que S. Tomás tinha, com o decorrer dos anos, a especulação neoplatônica.

4) "*Alguns* ainda chegaram ao conhecimento de Deus considerando a *incompreensibilidade da verdade*. Efetivamente, tôda verdade acessível ao nosso intelecto é limitada, porque, segundo S. Agostinho, tudo aquilo que é conhecido está limitado pela compreensão do cognoscente; e, se é limitado, é determinado e particularizado; deve existir, portanto, uma verdade primeira e suma, superior a todo intelecto, incompreensível e infinita: e esta é Deus".

O Evangelho de São João reúne tôdas as quatro vias do engenho humano numa altura e amplitude superiores: "Foi também ampla: a contemplação é ampla quando na causa se pode ob-

servar todos os efeitos da mesma causa: isto é, quando se conhece não só a essência da causa, mas também a sua potência enquanto se estende a muitos objetos". O mesmo se diga a propósito da elevação e perfeição do conhecimento divino de João, podendo-se bem dizer que seu Evangelho abarca tôdas as ciências: "O Evangelho de João tem simultâneamente tudo o que as ciências práticas têm separadamente, e por isso é perfeitíssimo" (12).

Parece fora de dúvida que S. Tomás considera válidos e conclusivos todos os quatro "modos", que hoje melhor se chamariam métodos: ...*chegaram*, portanto, concluíram.

Merece menção especial o célebre argumento agostiniano das "verdades eternas", chamado, no texto acima referido, da *incompreensibilidade da verdade*. S. Tomás serve-se dêle explìcitamente na *Summa contra Gentiles* para demonstrar, com um procedimento arguto e maravilhoso, a imortalidade da alma humana. O Angélico, polemizando contra os filósofos que, do valor necessário das verdades inteligíveis, argüiam a eternidade do mesmo intelecto humano (Alexandre de Afrodísia para o intelecto agente, Averróis para o intelecto possível), declara que a argumentação é muito ambígua: é o objeto como tal que é necessário, e portanto é o *conteúdo* da verdade que se deve dizer eterno, e não o sujeito inteligente; as nossas idéias podem muito bem ser derivadas dos sentidos. E o santo Doutor conclui, com um trecho poderoso, de evidente inspiração agostiniana:

---

12) *Lectura in Ev. Iohannis*, Prologus, ed. R. Cài, Torino, 1952, p. 1 s.

"Por isso não se pode concluir que a alma seja eterna, *mas só que as verdades conhecidas pelo intelecto se fundam em algo de eterno.* Fundam-se de fato na mesma verdade primeira como *causa* universal que contém tôda a verdade". Daqui o argumento metafísico para a imortalidade da alma humana, que tende para Deus, primeira verdade, como para seu último fim: "Em relação a êste eterno, a alma humana está não como substância para a forma, mas como coisa para o próprio fim: a verdade é efetivamente o bem e o fim do intelecto. Ora, do fim podemos argüir a duração da coisa, assim como do seu início podemos argüir a causa agente: de fato, o que está ordenado para um fim eterno deve ser capaz de duração perpétua. Por isso, da eternidade das verdades inteligíveis pode-se provar a imortalidade da alma, não a sua eternidade" *(C. G.,* II, 84 Praeterea).

Diversa foi a atitude do Santo Doutor perante o argumento ontológico, ou melhor, "a simultâneo", exposto por S. Anselmo no Proslogium, na sua diatribe para reduzir o ateu insipiente a uma contradição sem saída. O Santo parte da admissão pacífica para todos de que dizendo Deus, se entende aquêle ser acima do qual não se pode pensar outro; "Et quidem te (= Deum) esse aliquid quo nihil majus cogitari nequit". Isto é evidente também para o estulto e portanto também êle tem a idéia de Deus no seu intelecto.

Eis então a ilação de Anselmo à qual o próprio estulto deveria também inclinar-se: "Não há dúvida de que aquêle ser maior do que o qual não se pode pensar outro não pode existir só no intelecto. Porque se existisse só no intelecto,

poder-se-ia pensá-lo ainda como existente na realidade, e êste seria o maior..." mas então cairia a suposição de que Deus seja aquilo acima do qual nenhuma coisa pode ser pensada. Portanto, Deus é aquêle ser acima do qual não se pode pensar outro enquanto existe não sòmente na mente, mas também na realidade... (13) e não se pode pensar que não exista.

O argumento celebérrimo suscitou através de todos os séculos e continua a suscitar ainda em nossos dias discussões numerosíssimas, tendo havido sempre quem o defenda e quem o combata. S. Anselmo teve logo de defender-se das críticas do frade Gaunilão; mas o argumento encontrou aceitação junto de Descartes, Malebranche, Leibniz e — apesar de combatido por Kant — foi acolhido e desenvolvido pelo idealismo transcendental, especialmente por Fichte e Hegel. Para S. Tomás o argumento peca pela raiz. Primeiramente não é verdade que todos tenham de Deus aquêle "conceito" (anselmiano). Além disso, ainda que o tivessem, seguir-se-ia que Deus existe só na mente (como "conceito") e não na realidade, até que se prove que na realidade existe alguma coisa acima da qual não se possa pensar outra (14).

---

13) *Proslogium*, c. 2; ed. A. Koyré, Paris, 1930, p. 123.

14) *S. Theol.*, I, q. II, a. 1 ad 2: "Forte ille qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidem crediderint Deum esse corpus". (Não necessàriamente). Talvez quem ouve êste nome *Deus*, (não) entende que êle signifique alguma coisa acima da qual não se possa pensar outra, pois que (de fato) alguns pensaram que Deus fôsse corpo.

5. — *Ciência e Fé no magistério de Pio XII.*

A função positiva que pode ter a ciência contemporânea para orientar o homem na procura de Deus foi ilustrada pelo saudoso Pontífice, como um nôvo e sólido incremento da validade inconcussa das vias tomistas, no Discurso aos Acadêmicos Pontifícios, em 22 de Novembro de 1951. Os principais contributos dos mais recentes estudos sôbre a estrutura da matéria constituem uma confirmação valiosa segundo duas direções de resultados, que demonstram, por um lado, a *mutabilidade* ou contingência das coisas e, por outro lado, a *finalidade* que se revela intrínseca aos processos do devir físico. Ficam assim mais sòlidamente fundamentados os respectivos pontos de partida da terceira e quinta via.

Referiremos os aspectos doutrinais mais salientes.

a) *As cinco vias e as novas confirmações da física moderna.*

"Movido e orientado dêste modo, o intelecto humano vai ao encontro daquela demonstração da existência de Deus que a sabedoria cristã reconhece nos argumentos filosóficos, joeirados através dos séculos por gigantes do saber, e que vós bem conheceis na apresentação das "cinco vias", que o Angélico doutor S. Tomás oferece qual itinerário rápido e seguro da mente humana para Deus. Argumentos filosóficos, dissemos; mas não só por isso apriorísticos como os classifica um não generoso e incoerente positivismo. Êles se baseiam em realidades concretas e certificadas pelos sentidos e pela ciência, embora adquiram seu valor probativo do vigor da razão natural.

Dêste modo, filosofia e ciências desenvolvem--se com atividades e métodos análogos e conciliáveis, valendo-se de elementos empíricos e racionais em medida diversa e conspirando em harmônica unidade para a descoberta da verdade.

Mas, se a primeira verdadeira experiência dos antigos pode oferecer à razão argumentos suficientes para a demonstração da existência de Deus, com a ampliação do aprofundamento do campo da experiência, mais cintilante e mais nítida refulge agora a imagem do Eterno no mundo visível. Parece, portanto, profícuo reexaminar, à luz das novas descobertas científicas, as clássicas provas do Angélico, especialmente as que partem do movimento e da ordem do universo *(S. Th.,* I, q. 2, a. 3); procurar se e quanto o mais profundo conhecimento da estrutura do macrocosmo e do microcosmo contribui para reforçar os argumentos filosóficos; considerar a seguir, por outro lado, se e até que ponto êles têm sido abalados, como não raramente se afirma, pelo fato de a física moderna ter formulado novos princípios fundamentais, abolido ou modificado conceitos antigos, cujo sentido no passado era talvez julgado fixo e definido, como por exemplo o tempo, o espaço, o movimento, a causalidade, a substância, conceitos sumamente importantes para a questão que ora nos preocupa. Mais do que uma revisão das provas filosóficas, trata-se aqui, pois, de penetrar e compreender as bases físicas donde aquêles argumentos derivam. Nem há que temer surprêsas: a própria ciência não pretende sair daquele mundo que hoje como ontem se apresenta com aquêles cinco "modos" de ser, que são o ponto de partida e a fôrça da demonstração filosófica da existência de Deus".

b) *Duas características essenciais do cosmo: mutabilidade e finalidade.*

Entre êstes "modos de ser" do mundo que nos circunda, relevados com maior ou menor compreensão, mas com igual evidência pelo filósofo e pela inteligência comum, há dois que as ciências modernas maravilhosamente sondaram e estudaram além de qualquer expectativa: 1) a mutabilidade das coisas, inclusive do seu nascimento e do seu fim; 2) a ordem de finalidade que brilha em todos os ângulos do cosmo. O contributo assim prestado pelas ciências às duas demonstrações filosóficas, que nelas se baseiam e constituem a primeira e a quinta via, é notabilíssimo. À primeira, a física, especialmente, ofereceu uma fonte inexaurível de experiências, revelando o fato da mutabilidade em recantos profundos da natureza onde antes nenhuma mente humana podia sequer suspeitar da sua existência e amplitude, e fornecendo uma multiplicidade de fatos empíricos, que são um subsídio valiosíssimo para o raciocínio filosófico. Dizemos subsídio, porque a direção das mesmas transformações, embora comprovadas pela física moderna, nos parece superar o valor de uma simples confirmação e atingir quase a estrutura e o grau de argumento físico, em grande parte nôvo e mais aceitável, persuasivo e agradável a muitas mentes.

Com igual riqueza as ciências especialmente biológicas e astronômicas outorgaram, nos últimos tempos, ao argumento da ordem uma tal série de conhecimentos e uma tal visão, por assim dizer, inebriante da unidade conceitual que anima o universo e da finalidade que lhe dirige o caminho, que parece antecipar ao homem moderno aquêle gáudio que o Poeta imaginava no céu empírico quan-

do viu como em Deus: "s'interna legato con amore in un volume — ciò che l'universo si squaderna" (15).

c) *A mutabilidade do macro e do microcosmo.*

Causa justificada admiração, à primeira vista, o verificar como o conhecimento do fato da mutabilidade ganhou sempre maior terreno tanto no micro como no macrocosmo, à medida que as ciências progrediram, como que confirmando com novas provas a teoria de Heráclito: "tudo se move". Como se sabe, a mesma experiência quotidiana apresenta ingente quantidade de transformações no mundo próximo e distante que nos circunda, sobretudo os movimentos locais dos corpos. Mas, além dêstes verdadeiros e próprios movimentos locais, são também fàcilmente visíveis as multiformes mutações físico-químicas, como por exemplo a mutação do estado físico da água nas suas três fases de vapor, líquido e gêlo; os profundos efeitos químicos mediante a ação do fogo, cujo conhecimento remonta à idade pré-histórica; a desagregação das pedras e a corrupção dos corpos vegetais e animais.

A esta experiência comum vem acrescentar-se a ciência natural, que nos ensinou a compreender êstes e outros acontecimentos como processos de destruição ou de produção das substâncias corpóreas nos seus elementos químicos, quer dizer, nas suas pequenas partes, os átomos químicos. E, procedendo ulteriormente, ela manifestou como esta mutabilidade físico-química não está restrita de modo algum aos corpos terrestres, segundo

15) "interioriza-se — ligado com amor em um volume — aquilo que anda pelo universo desencadernado" (Dante, Par., 33, 85-87).

acreditavam os antigos, mas estende-se a todos os corpos do nosso sistema solar e do grande universo, que o telescópio e melhor ainda o espetroscópio provaram ser constituídos dos mesmos átomos.

Contra a indiscutível mutabilidade da natureza, mesmo inanimada, erguia-se todavia ainda o enigma do inexplorado microcosmo. Parecia de fato que a matéria inorgânica, diferentemente do mundo animado, fôsse de certo modo imutável. As suas menores partes, os átomos químicos, podiam unir-se muito bem entre si nos mais diversos modos, mas parecia que gozavam do privilégio de uma eterna estabilidade e indestrutibilidade, saindo imutados de tôda a síntese ou análise química. Há cem anos acreditava-se que fôssem simples, indivisíveis e indestrutíveis partìculazinhas elementares. O mesmo se pensava a respeito das energias e das fôrças materiais do cosmo, baseando-se sobretudo nas leis fundamentais da conservação da massa e da energia. Alguns naturalistas julgavam-se até autorizados a formular, em nome da ciência, uma fantástica filosofia monista, cuja recordação mesquinha está ligada, entre outros, ao nome de Ernesto Haekel. Mas, mesmo no seu tempo, por volta do fim do século, esta mesma concepção simplista do átomo químico foi alterada pela ciência moderna. O crescente conhecimento do sistema periódico dos elementos químicos, a descoberta das irradiações corpusculares dos elementos radioativos e outros fatos semelhantes mostraram que o microcosmo do átomo químico, com dimensões da ordem do décimo-milionésimo de milímetro, é o teatro de contínuas mutações, não menos que o macrocosmo de todos bem conhecido.

A princípio, o caráter da mutabilidade foi verificado apenas na esfera eletrônica. Da estrutura eletrônica do átomo emanam irradiações de luz e calor, que são absorvidas pelos corpos externos correspondentemente ao nível de energia das órbitas eletrônicas. Nas partes exteriores desta esfera verifica-se também a ionização do átomo e a transformação da energia na síntese e na análise das combinações químicas. Poder-se-ia então supor que estas transformações físico-químicas deixassem ainda uma evasiva para a estabilidade, não atingindo o núcleo do átomo, sede da massa e da carga elétrica positiva, pelas quais se determina o lugar do átomo químico no sistema natural dos elementos, e onde pareceu encontrar-se quase o tipo do absolutamente estável e invariável.

Mas, já nos albores do nôvo século, a observação dos processos radioativos, atribuídos, em última análise, a uma espontânea fraturação do núcleo, obrigava a excluir tal tipo. Os núcleos atômicos são, por muitas ordens de grandeza, mais firmes e estáveis do que as ordinárias composições químicas, mas, não obstante isto, estão também êles, em princípio, sujeitos a semelhantes leis de transformação e são, portanto, mutáveis.

Pode-se, ao mesmo tempo, descobrir que tais processos têm a maior importância na economia da energia das estrêlas fixas. No centro do nosso sol, por exemplo, dá-se, segundo Bethe, a uma temperatura calculável à volta dos vinte milhões de graus, uma reação em cadeia que em si retorna e na qual quatro núcleos de hidrogênio se unem a um núcleo de hélio. A energia que então se liberta vem a compensar a perda devida à irradiação solar. Também nos modernos laborató-

rios físicos consegue-se obter, mediante o bombardeamento com partículas dotadas de uma altíssima energia ou com nêutrons, transformações de núcleos, como se pode ver no exemplo do átomo de urânio. A êste propósito é preciso mencionar também os efeitos da radiação cósmica, que pode despedaçar os átomos mais pesados, desintegrando assim não raramente verdadeiros enxames de partículas sub-atômicas.

Quisemos citar apenas alguns exemplos, tais, porém, que não deixem qualquer dúvida sôbre a evidente mutabilidade do mundo inorgânico grande e pequeno: as múltiplas transformações das formas de energia, especialmente nas decomposições e combinações químicas até às partículas sub-atômicas dos seus núcleos.

O cientista de hoje, voltando seu olhar para o interior da natureza mais profundamente que os seus predecessores de há cem anos, sabe de fato que a matéria inorgânica, por assim dizer no seu miolo mais íntimo, está marcada com o sinal da *mutabilidade*, e que portanto o seu ser e o seu subsistir exigem uma realidade inteiramente diversa e, por sua natureza, invariável.

Como num quadro a prêto e branco, as figuras sobressaem do fundo escuro, obtendo apenas de tal modo o pleno efeito de plástica e de vida; assim a imagem do eternamente imutável emerge clara e resplandecente da torrente que tôdas as coisas materiais no macro e no microcosmo consigo arrasta e transforma numa intrínseca mutação que jamais pára. O cientista que fica à margem desta imensa torrente encontra repouso naquele grito de verdade, com que Deus se definiu a si mesmo: "Eu sou aquêle que sou" *(Ex.* 3, 14); a êste Deus o Apóstolo louva qual "Pai das

luzes, no qual não há mudança nem mesmo aparência de instabilidade" (16).

d) *A direção das transformações* (finalidade).

No macrocosmo (a lei da entropia) e no microcosmo.

"Mas a ciência moderna não só alargou e aprofundou os nossos conhecimentos sôbre a realidade e amplitude da mutabilidade do cosmo; ela nos oferece também preciosas indicações acêrca da direção segundo a qual os processos da natureza se realizam. Enquanto há cem anos ainda, especialmente depois da descoberta da lei da constância, se pensava que os processos naturais fôssem reversíveis e, por isso, segundo os princípios da estreita causalidade — ou melhor, determinação — da natureza, se julgava possível uma sempre contínua renovação e rejuvenescimento do cosmo; com a lei da entropia descoberta por Rodolfo Clausius veio-se a conhecer que os espontâneos processos naturais estão sempre ligados a uma diminuição de energia livre e utilizável: aquilo que está num sistema material fechado deve conduzir finalmente à cessação dos processos em escala macroscópica. Um tal destino, que sòmente hipóteses por vêzes demasiado gratuitas, como aquela da criação contínua supletiva, se esforçam por poupar ao universo, mas que, ao contrário, está fora da experiência científica positiva, postula eloqüentemente a existência de um Ente necessário.

No microcosmo esta lei, no fundo estatística, não tem aplicação e, além disso, na altura da sua formulação não se conhecia quase nada da estru-

---

16) "Pater luminum, apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio" (Tiag. 1, 17).

tura e do comportamento do átomo. Todavia o mais recente estudo do átomo e bem assim o inesperado desenvolvimento da astrofísica possibilitaram neste campo descobertas surpreendentes.

Para ilustrar êste fato, bastará recorrer ao já mencionado exemplo do comportamento das energias solares. A estrutura eletrônica dos átomos químicos na fotosfera do sol liberta, cada segundo, uma gigantesca quantidade de energia que se expande pelo espaço circunstante e do qual não retorna. A perda vem a ser compensada no interior do sol por meio da formação de hélio a partir do hidrogênio. A energia que dêste modo se liberta provém da massa dos núcleos de hidrogênio, a qual neste processo em uma pequena parte (7 por mil) se converte em energia equivalente. O processo de compensação desenvolve-se, portanto, com dispêndio de energia que existe originàriamente nos núcleos de hidrogênio como massa. E, assim, tal energia, através de milhares de séculos, lenta, mas irreparàvelmente, se transforma em radiações. Coisa semelhante acontece em todos os processos radioativos tanto naturais como artificiais. Também aqui portanto, no limitado microcosmo, deparamos com uma lei que indica a direção da evolução e que é análoga à lei da entropia do macrocosmo. *A direção da evolução espontânea é determinada pela diminuição da energia utilizável na estrutura e no núcleo do átomo,* e até hoje não se conhecem ainda os processos que poderiam compensar ou anular tal esgotamento por meio da formação espontânea de núcleos de alto valor energético".

e) *O fim e o início do universo.*

"Se, por conseguinte, o cientista lança seu olhar do estado presente do universo para o fu-

turo, embora muito distante, vê-se constrangido a reconhecer no macro como no microcosmo o envelhecimento do mundo. No decurso de milhares de anos, também as quantidades de núcleos atômicos aparentemente inexauríveis perdem energia utilizável, e a matéria avizinha-se, para falar figuradamente, de um vulcão apagado e gotejante. É então o caso de pensar que, se o presente cosmo, hoje tão palpitante de ritmo e de vida, não é suficiente para dar razão de si, como se viu, muito menos poderá fazê-lo aquêle cosmo sôbre o qual terá passado, a seu modo, a asa da morte.

Voltemos agora o olhar para o passado. À medida que se retrocede, a matéria apresenta-se sempre mais rica de energia livre e teatro de grandes catástrofes cósmicas. Dêste modo tudo parece indicar que o universo material teve, desde há um tempo finito, um potente início, provido como era de uma abundância inimaginàvelmente grande de reservas energéticas, em virtude das quais, primeiro ràpidamente, e depois com crescente lentidão, evoluíu até ao estado presente.

Façamos então duas perguntas espontâneas à mente: está a ciência em grau de dizer quando êste potente princípio do cosmo se concretizou? e qual era o estado inicial primitivo do universo?"

A orientação para uma resposta aos dois quesitos é dada por vários grupos de pesquisas, bastante independentes uns dos outros e no entanto convergentes, que o Pontífice brevemente resume: 1) *a distanciação das nebulosas espirais ou galáxias;* 2) *a idade da crosta sólida da terra;* 3) *a idade dos meteoritos;* 4) *a estabilidade dos sistemas de estrêlas duplas e dos grupos de estrêlas.*

Tôdas estas investigações permitem calcular a idade do universo físico entre os limites 5-10 bilhões de anos. Isto quanto à primeira pergunta.

Quanto ao segundo quesito, respeitante ao estado inicial da matéria primitiva, a ciência natural não pode ir além da indicação das condições "para a formação dos núcleos pesados e sua freqüência relativa no sistema periódico dos elementos".

Aqui a ciência natural declara lealmente encontrar-se perante um enigma insolúvel. Em todo caso "é inegável que uma mente iluminada e enriquecida com os modernos conhecimentos científicos e que pondere serenamente êste problema é levada a romper o círculo de uma matéria de todo independente e autóctone ou porque incriada, ou porque criada por si mesma, e a ascender a um Espírito Criador. Com o mesmo olhar límpido e crítico com que examina e julga os fatos, nêles entrevê e reconhece a obra da onipotência criadora, que, movida pelo "fiat" pronunciado há bilhões de anos pelo Espírito Criador, operou em todo o universo, chamando à existência com um gesto de amor generoso a matéria exuberante de energia. Parece, na verdade, que a ciência moderna, refazendo num só lance o caminho de milhares de séculos, conseguiu tornar-se testemunha daquele "Fiat Lux" primordial, quando do nada prorrompeu com a matéria um mar de luzes e de radiações, enquanto as partículas dos elementos químicos se dividiram e se reuniram em milhões de galáxias.

É realmente verdade que, acêrca da criação no tempo, os fatos até aqui reunidos não são argumento de prova absoluta, como são, ao invés, os apresentados pela metafísica e pela revelação, se se trata de criação no tempo. Os fatos pertencentes às ciências naturais, a que nos referimos, esperam ainda maiores pesquisas e confir-

mações, e as teorias sôbre êles construídas precisam de novos desenvolvimentos e provas para oferecer uma base segura de argumentação, que de per si está fora da esfera própria das ciências naturais.

Não obstante isto, merece atenção o fato de os modernos cultores destas ciências considerarem a idéia da criação do universo perfeitamente conciliável com a sua concepção científica e a isso terem chegado espontâneamente com as suas investigações: enquanto há poucos decênios ainda tal "hipótese" era rejeitada como absolutamente inconciliável com o presente estado da ciência".

*Conclusão.*

"Qual será então a importância da ciência moderna em relação ao argumento para provar a existência de Deus tirado da mutabilidade do cosmo? Através de pesquisas exatas e pormenorizadas no macro e no microcosmo, a ciência alargou e aprofundou consideràvelmente o fundamento empírico que serve de base àquele argumento, do qual se conclui a existência dum "Ens a se", por sua natureza imutável. Além disso, ela seguiu o caminho e a direção dos desenvolvimentos cósmicos, e assim como dêles entreviu o têrmo fatal, assim também indicou o seu início a cêrca de 5 bilhões de anos atrás, confirmando concretamente, como é próprio das provas físicas, a contingência do universo e a fundamentada dedução de que em tal data o cosmo tenha saído das mãos do Criador.

Criação no tempo, portanto um Criador, portanto Deus! É esta a voz, embora não explícita nem clara, que pedíamos à ciência e que a geração presente dela espera. Voz que irrompe da natu-

reza; consideração serena de um só aspecto do universo, o da sua mutabilidade, mas já suficiente para que tôda a humanidade, ápice e expressão racional do macro e do microcosmo, tomando consciência da sua elevada posição, se sinta algo no espaço e no tempo e, caindo de joelhos perante a Majestade soberana, comece a invocar o Seu nome: "O' Deus, fôrça imutável da natureza, tu que permaneces imóvel em ti mesmo e determinas na sucessão do tempo as horas do dia" (17).

A consciência de Deus como único criador, comum a muitos cientistas modernos, é realmente o extremo limite a que pode chegar a razão natural; mas não constitui — como bem sabeis — a última fronteira da verdade. Dêsse mesmo Criador, encontrado pela ciência em seu caminho, a filosofia, e melhor ainda a teologia — em harmônica colaboração, porque as três são instrumentos da verdade, quase raios do mesmo sol — contemplam-lhe a substância, descobrem-lhe os contornos, reproduzem-lhe as aparências. A revelação, sobretudo, torna-lhe a presença quase imediata, vivificante, amorosa, como é aquela que o simples crente ou o cientista advertem no íntimo de seu espírito, quando repetem sem titubear as palavras concisas do antigo Símbolo dos Apóstolos: "Creio em Deus, Pai todo poderoso, Criador do céu e da terra!" (18).

---

17) "Rerum Deus, tenax vigor, — immotus in te permanens, — lucis diurnae tempora — successibus determinans" (ex Hymn. ad Nonam.).

18) "Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae!" O volume de H. Muschalek, *Gottbekenntnisse moderner Naturfoscher*, Moms Verlag, Berlin, 1952, reúne um elenco numeroso de testemunhas entre os cultores da ciência moderna contemporânea.

## Capítulo IV

# O CONHECIMENTO ANALÓGICO DE DEUS

### 1. *Dificuldade e possibilidade do conhecimento de Deus.*

O conhecimento de Deus constitui a meta suprema da inteligência humana: Deus é de fato o Bem supremo e beatificante, a primeira Verdade, na qual todo o conhecimento verdadeiro se esclarece como em seu próprio e último fundamento. É por isso que S. Tomás, que recolhe a tradição da especulação cristã mais autêntica, afirmou enèrgicamente que o conhecimento de Deus constitui o objetivo principal da filosofia: "o filósofo de fato prova que existe a ciência da verdade, não de qualquer verdade, mas daquela que é a fonte de tôda verdade, isto é, aquela que pertence ao primeiro princípio do ser de tôdas as coisas, de modo que a sua verdade é o princípio de tôda verdade" (1).

Sem dúvida a essência divina como tal transcende o intelecto finito, mesmo angélico, não só o humano, e a criatura sòmente poderá contemplá-la na outra vida, quando será admitida a participar da luz da glória divina. Além disso, o intelecto humano depende, no seu exercício, da ex-

1) *Summa contra Gentiles*, I, 1.

periência sensível, pois todos os nossos conceitos não só têm sua origem na realidade empírica, por meio da observação da natureza física, mas também sempre a ela se referem, de maneira que o conceito de uma realidade totalmente desprovida de caracteres sensíveis resulta impossível enquanto estivermos sôbre a terra. (2). Estas duas características, a *transcendência* e a *espiritualidade* de Deus, marcam os limites do nosso conhecimento da natureza divina.

De Deus podemos conhecer apenas aquêle pouco que as criaturas sensíveis nos manifestam: estas não podem manifestar-nos absolutamente tôda a essência divina (o *quid sit*) porque elas estão a uma distância infinita, mas sòmente a existência de Deus (o *quia est)* e os atributos abstratos (unidade, simplicidade, bondade...) com ela ìntimamente conexos. Êste conhecimento todavia não se resolve num hieróglifo, num mero símbolo, mas tem um verdadeiro significado. Foi êrro do *deísmo* reduzir a divindade a mero arquétipo do universo, pura razão abstrata e impessoal, inacessível a qualquer significado de claro conteúdo humano. A concepção tomista e católica, embora advertindo que o nosso conhecimento de Deus é mais negativo *(quid Deus non sit)* que positivo *(quid sit)*, afirma que se trata de um conhecimento no sentido mais explícito e de significado nìtidamente humano.

Entretanto pode-se dizer, imediatamente, que as mesmas cinco vias que demonstram a existência de Deus levam cada uma delas ao conhecimento de um atributo de Deus: primeiro Motor, pri-

2) *S. Th.*, I, 84, 7 (Necessidade da "conversio ad phantasmata").

meira Causa, Ser necessário, Ser por essência e suprema Inteligência ordenadora da natureza. Em relação a esta última via — a mais fácil, a mais antiga e mais difundida entre os povos e na história do pensamento — pode trazer um contributo esclarecedor de alto valor noético a reflexão sôbre a nossa própria vida interior. Temos, não há dúvida, uma experiência clara e contínua da realidade espiritual: não é possível na vida quotidiana nenhum ato de consciência ou decisão de vontade sem que nos apercebamos disso e, portanto, sem que o nosso eu se conheça nas suas manifestações e estruturas espirituais. A realidade espiritual torna-se "presente" em cada ato de consciência pessoal e esta consciência espiritual na vida normal contém e domina a consciência sensível: neste sentido, é a consciência puramente sensível que para nós é rara, limitada aos momentos crepusculares da semi-vigília e nas dissociações psicológicas mais graves. De igual modo, nada mais evidente para cada um de nós que a realidade do pensamento, do ato voluntário, ou do apaixonar-se por uma idéia..., o que constitui a autêntica vida espiritual. O fato de o homem elaborar ciências e atividades de todo gênero, estudar o devir das religiões e das civilizações e, ao mesmo tempo, o empenho que êle coloca nos seus projetos de vida..., tudo isto é um desmentido em ato contra a afirmação de materialismo, mesmo se depois, em sede filosófica, se esquece que sòmente um ser pensante, isto é, espiritual, pode empreender a "demonstração" do materialismo!

É forçoso, portanto, admitir com S. Tomás: a alma, pelo fato de tomar consciência dos seus atos, não apreende apenas a *existência* dos seus

atos, mas obtém imediatamente também o conhecimento positivo da espiritualidade como tal, e êste conhecimento pode naturalmente progredir, mediante a reflexão, segundo tôdas as ramificações das ciências até à experiência estética, religiosa e estritamente mística. O Angélico não deixou de apontar o círculo fechado de um conhecimento de pura abstração das coisas materiais que não toque a realidade espiritual como tal, porque, "embora o nosso intelecto possa abstrair da matéria a qüididade da coisa material, não chegará, porém, jamais (por esta via) a qualquer coisa que se assemelhe à substância imaterial" (3).

Mas o santo Doutor deu o princípio daquela que poderia chamar-se uma "fenomenologia" do espiritual, em sentido próprio. A ilusão foi sugerida por uma observação de Averróis, que colocava o princípio da metafísica na consciência que o intelecto possível tem de si próprio. Êste fato merece particular consideração, se quisermos responder com propriedade às pretensões do intuicionismo moderno e do pseudomisticismo de todos os tempos. A posição tomista evita o escolho do agnosticismo vazio e as pretensões do intuicionismo.

Para S. Tomás, enquanto as vias a posteriori nos asseguram a existência e os atributos fundamentais da divindade, que depois a fé completa e distende no conhecimento sobrenatural da essência e da vida divina, e atestam a *absoluta espiritualidade de Deus* (que coisa signifique esta

---

3) *S. Th.*, I, 88, 2. Cfr. C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Milano, 1941, p. 345 ss. (A percepção da espiritualidade).

espiritualidade, ser espírito, ser uma substância inteligente...), a nossa alma não o possui por abstração das coisas sensíveis, porque estas são materiais, mas pela "co-intuição" de si mesma como princípio em ato da vida espiritual. Êste conhecimento da nossa espiritualidade é requerido para o nosso itinerário ulterior do conhecimento de Deus e das outras substâncias espirituais. Eis o texto maravilhoso que funde a exigência aristotélica do limite humano e a agostiniana da intimidade e afinidade da alma com Deus: "De fato, como acêrca das substâncias separadas conhecemos que são intelectivas, ou por demonstração, ou pela fé, por nenhum dêstes modos poderíamos adquirir tal conhecimento se nossa alma por si própria não se conhecesse como um ser intelectivo." (4).

A *Summa Theologica* — é ainda mais explícita, quer na aproximação de S. Agostinho com Aristóteles, quer no significado do próprio princípio. O Angélico coloca diante de si um conhecido texto de S. Agostinho que era o apoio do intuicionismo da escola francesa: "A mesma inteligência, assim como adquire o conhecimento das coisas corpóreas por meio dos sentidos, assim conhece as incorpóreas por si mesma" (5).

---

4) "Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationes, vel per fidem, *neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale anima nostra ex se ipsa cognosceret*", *C. G.*, III, 46, Amplius. Cfr. I, 3: ..."Ipsa anima per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit" (A própria alma pela qual o intelecto humano ascende até Deus).

5) "Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam" *De Trinitate*, IX, 3; P. L. 42, 963.

"Tendo por base a autoridade de Agostinho, pode-se admitir que aquilo que a nossa inteligência atinge acêrca do conhecimento das coisas incorpóreas pode conhecê-lo por si mesma. Isto é tão evidente que já o Filósofo dizia ser a ciência da alma, de certo modo, o princípio para conhecer as substâncias separadas." (6) E ainda: "Pelo fato de a alma conhecer-se a si mesma, consegue ter também certo conhecimento das substâncias incorpóreas tal como ela pode ter" (7). Podemos, portanto, precisar que os sentidos não são a única fonte de conhecimento da alma, a qual pode conhecer a genuína natureza do espírito na percepção da dinâmica interior do inteligir e do querer: "O conhecimento humano começa pelos sentidos; não se exige, porém, que tudo quanto o homem conhece esteja sujeito aos sentidos ou seja conhecido imediatamente por um efeito sensível, pois o próprio intelecto conhece-se a si através dos seus atos, que não estão sujeitos aos sentidos: de igual modo conhece os atos interiores da vontade, enquanto que pelos atos do intelecto de certo modo se move a vontade, e também, por outro lado, os atos do intelecto são causados pela vonta-

---

6) "Ex illa auctoritate Augustini haberi potest, quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit per seipsam cognoscere possit. Et *hoc adeo verum est,* ut etiam apud Philosophum dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas". Cfr. *De Anim.*, I, 1, 402 a 1 ss.: alusão vaga. A alusão explícita, como se disse, vem de Averróis: In h. 1. tc. 2, ed. vêneta, 1562, fol. 1 F; cfr. também lib. III, tc. 5, fol. 151 E.

7) "Per hoc enim quod anima cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere". *S. Th.*, I, 88, 1 ad 1.

de" (8). O esplendor do itinerário tomista alcança o seu auge quando lemos que o conhecimento que a alma tem de si própria no seu inteligir atinge o íntimo da sua essência demonstrando perfeitamente o seu poder e a sua natureza: "A alma humana conhece-se a si mesma no inteligir, que é o seu ato próprio, demonstrando assim perfeitamente o seu poder e a sua natureza" (9).

Podemos por isso dizer: o conhecimento mais elevado e mais próprio que o homem pode ter é o da sua alma como princípio de atividade espiritual: se a atividade biológica e a sensitiva estão imersas na opacidade da matéria, a esfera da vida intelectual e afetiva superior é autotransparente e suscetível de contínuo progresso e aprofundamento. Digamos, então, sem mais, que, segundo S. Tomás, o conhecimento da alma como princípio espiritual *é o único conhecimento estritamente qüiditativo* de que o homem dispõe nesta vida: porque, enquanto de tôdas as outras essências corpóreas, conhecidas sòmente por abstração das propriedades sensíveis, não chegamos jamais a aferrar a íntima diferença específica (10), apreende-

---

8) "Principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur sit sensui subiectum vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum qui non est sensui subiectus: similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas et alio modo actus intellectus causatur a voluntate". *Q. De Malo,* VI, art. un. ad 18.

9) "Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, *perfecte demonstrans virtutem eius et naturam*". *S. Th.*, I, 88, 2 ad 3.

10) Cfr. *C. G.*, I, 3, Adhuc 3.

mos, ao invés, em cada nosso ato côncio, a presença do nosso princípio espiritual, e vivemos direta e contìnuamente no dinamismo da personalidade individual a sua íntima tensão, que nos revela em ato sua última e verdadeira natureza.

S. Tomás não ignorou, portanto, o princípio da moderna fenomenologia, ou seja, a autotransparência do sujeito espiritual: sòmente que, em vêz de desenvolvê-lo no plano puramente fenomenológico, como fêz o pensamento moderno, transferiu êste desenvolvimento para as suas magníficas análises do ato humano e das paixões e para a teologia da vida mística. (Dons do Espírito Santo, virtudes infusas, estados místicos...).

Das essências das coisas (de uma pedra, por exemplo, de uma planta, de um animal qualquer...) podemos ter um conhecimento qüiditivo, mas não podemos colhêr a íntima diferença dada pela forma, porque esta está imersa na matéria e nosso intelecto prescinde das propriedades individuais verificáveis na experiência. Nossa alma, pelo contrário, colhe imediatamente tal diferença, embora seja necessária depois uma mais cuidadosa reflexão para precisá-la.

## 2. — *A dialética do nosso conhecimento de Deus.*

A percepção da nossa vida espiritual constitui, pois, o ponto de partida para uma noção própria e positiva de Deus: neste sentido tinha razão Hegel, quando repetia as maravilhosas palavras de Aristóteles: "Deus não é invejoso", e louvava o cristianismo por ter possibilitado ao homem o conhecimento de Deus (11). Mas Hegel vai de-

11) Cfr. *Vorles. ueber die Philos. der Religion*, ed. Lasson, Bd. I, p. 201.

masiado longe, porque pretende chegar até ao segrêdo da vida íntima de Deus e colhêr a Sua totalidade de ser, que êle identifica com o desenrolar-se da natureza (espaço) e da história (tempo).

Para S. Tomás, a teologia cristã, o conhecimento natural da natureza divina, qual é possível nesta terra, permanece infinitamente inadequado: nós sabemos que Deus é espírito puríssimo, conhecemos o que signifique ser espírito e que Deus é espírito infinito. Mas, dado que somos finitos e finita é tôda criatura que nos serve de escada para chegar a Deus, não podemos, de modo algum, conhecer a plenitude da espiritualidade divina: conhecemos *que é* espírito, não *como é*, e não conhecendo o *como*, também o *que é* resulta vago e indeterminado.

Por isso S. Tomás, à afirmação categórica do conhecimento positivo da espiritualidade divina, acrescenta logo estoutra: "Mas nem por esta (experiência interna) nem por aquilo que se encontra nas coisas materiais pode-se conhecer perfeitamente a natureza e o poder das substâncias imateriais, pois tal conhecimento será inadequado" (12).

O princípio vale muito mais para o conhecimento de Deus, que é a causa primeira, absolutamente transcendente e infinita. A êste propósito, S. Tomás formulou, na esteira do Pseudo-Dionísio, a doutrina clássica da *analogia*, que exprime precisamente, mediante um processo dialético terná-

12) "Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura, quia huiusmodi non adaequant earum virtutes".

rio (que deriva provàvelmente de Proclo), o movimento próprio da nossa inteligência na ascensão até Deus. Êstes três momentos, nas primeiras obras de S. Tomás, são chamados "vias" (secundum vias Dionysii) (13). Tais momentos são: *via causalitatis seu affirmationis, via negationis, via excellentiae seu eminentiae.* Dentro dêste esquema é desenvolvida a magistral questão XIII da *Summa Theologica,* que trata dos *nomes divinos.*

Antes de tudo: sendo Deus a *causa* de tôdas as perfeições da natureza, estas mesmas perfeições devem *de qualquer modo estar contidas* em Deus e por isto podem ser-lhe atribuídas como à Primeira fonte. Há, porém, dois tipos de perfeições. As *mistas,* ou seja, aquelas que na sua própria essência contêm a limitação da matéria, como ser pedra, serpente, o vegetar, o sentir, só podem ser atribuídas a Deus *causaliter.* Há, porém, a considerar o uso das metáforas, como quando na S. Escritura Deus é chamado "pedra", "leão"... para indicar a imobilidade, a consistência e a fôrça da essência divina (14).

As perfeições *puras,* como a vida, a bondade, a ciência, o amor... competem a Deus evidentemente segundo o seu conceito próprio, isto é, *formalmente,* e mais: competem primeiramente a Deus, pois nas criaturas tais perfeições não atin-

---

13) Cfr. *In I Sent.,* d. 34, q. I, a. 1; *De Pot.,* q. VII, a. 5 ad 2; *De Malo,* q. XVI, a. 8 ad 3.

14) "Alguns nomes significam perfeições causadas por Deus nas criaturas, incluindo no seu significado o modo imperfeito segundo o qual são participadas pelas criaturas: assim, pedra significa um ser material; ora, êstes nomes só podem ser atribuídos a Deus metafòricamente". *S. Th.,* I, q. XIII, 3 ad 1.

gem plena expansão ou pureza formal (15). Surge, neste momento, o processo de "purificação racional", referido por Dionísio. Na verdade, embora estas perfeições simples exijam absoluta pureza metafísica, assim como nós as conhecemos devem antes ser negadas que atribuídas a Deus.

Êste é, portanto, o *momento da negação*, segundo o qual o nosso conhecimento de Deus, mesmo o mais elaborado, visto que se apóia sempre nos modos criados presentes na experiência *(conversio ad phantasmata)*, assume mais uma forma negativa que positiva, como foi dito a propósito do agnosticismo. Pode-se então dizer que aqui a negação atinge o *modus*, não pròpriamente a perfeição, como no primeiro caso (16). Todavia, já que em Deus *modus et perfectio ipsa* se identificam, em última análise a perfeição divina como tal resta para nós inacessível.

Esta negação, porém, não significa que abandonamos o conhecimento de Deus, mas apenas nos sugere que abandonemos ou queiramos desvincular-nos do limite criado. Por isso, a negação constitui o "momento de passagem" para o momento final da predicação *per excellentiam* ou *per eminentiam:* as perfeições puras que vemos nas cria-

---

15) "Outros nomes, pelo contrário, significam as próprias perfeições de maneira absoluta, sem que no seu conceito esteja incluído o modo de sua participação; assim, por exemplo, ser, bom, vivente, etc. E êstes nomes podem dizer-se em sentido próprio de Deus." *S. Th.*, 1, c.

16) "Êsses nomes que se atribuem em sentido próprio a Deus incluem condições corpóreas não no próprio significado do nome, mas apenas quanto ao modo de significar. Os que, porém, se atribuem a Deus metafòricamente implicam condições corpóreas no seu próprio significado". *S. Th.*, I, q. XIII, a. 3 ad 3.

turas *não* convêm a Deus segundo o modo criado, mas *além* de tôda medida. É por isso que o Pseudo-Dionísio antepõe para cada atributo divino o prefixo *super* (*υπερ.*): *super-ens, super-bonus* (17).

O particular processo semântico agora delineado tem na metafísica tomista a designação de *analogia.* O nosso conhecimento da natureza de Deus é analógico; o que se entende dizer com isto? O têrmo *ααναλογι*, usado no texto da *Sab.* (13, 1) e retomado por S. Paulo, é o fundamento da definição do Concílio Vaticano I: êle indica em geral o inteiro processo pelo qual o homem a partir das criaturas chega até Deus, enquanto as criaturas, como efeitos de Deus, manifestam "proporcionalmente" a sua Causa.

Na doutrina tomista, a analogia exprime o *método próprio* do conhecimento de Deus e constitui um dos pontos fundamentais da metafísica do santo Doutor. Vejamos antes, porém, algumas noções introdutórias mais simples. Já Aristóteles distinguira os têrmos em *unívocos* e *equívocos*: os primeiros são aquêles que indicam formalidades e realidades idênticas, como *animalidade* no cavalo, no leão..., a *humanidade* em Pedro, Paulo...; os segundos dizem-se de coisas completamente diferentes, como *cão,* do animal e da constelação...

---

17) "Deve-se, portanto, reter que a razão pela qual Dionísio diz que êstes nomes devem ser negados de Deus é que aquilo que o nome significa não convém a Deus do mesmo modo que à coisa que o nome indica, mas de um modo mais excelente. Por isso Dionísio diz que 'Deus está acima de tôda substância e da vida'". *S. Th.*, I, q. XIII, a. 3 ad 2. Cfr. Ps. Dion., *De div. nom.*, c. 9, § 4: PG 3, 912 b.

Os têrmos *análogos* são próprios da esfera metafísica, na qual os princípios e as formalidades (ente, bondade, verdade, qualquer perfeição...) se encontram em *modos* diversos nas diversas ordens de sêres e nos diversos sujeitos: há, portanto, conveniência nas *formalidades*, mas diferença no *modo*. O modo de ter tal formalidade é "proporcionado" (eis a analogia!) à natureza do sujeito que a recebe.

Ora, à parte a doutrina escotista da univocidade do ser (não muito clara, aliás, para os próprios escotistas!), ninguém jamais afirmou que as perfeições do ser se encontrem unìvocamente nas criaturas e no Criador: Deus deixaria de ser Deus. Pelo contrário, como se disse ao falar do agnosticismo, muitos teólogos e filósofos defenderam a *equivocidade* no conhecimento natural de Deus e refugiaram-se ùnicamente na fé. A verdade está no meio, se quisermos seguir os ditames da razão e as sugestões da fé. Segundo S. Tomás, o núcleo da questão é o seguinte: as perfeições (puras) predicam-se das criaturas e de Deus por analogia, e isto significa *duas coisas:* a) tais perfeições nas criaturas são imperfeitas e finitas, enquanto em Deus são a mesma essência perfeitíssima; b) tais perfeições finitas das criaturas estão *em ordem de dependência* de Deus, que é a Primeira Causa, exemplar eficiente e final de tôdas as coisas.

Agora, o magistral texto de S. Tomás: "É impossível que algo se predique de Deus e das criaturas unìvocamente. De fato, todo efeito que não é proporcionado à potência da causa agente recebe uma semelhança do agente não segundo a mesma natureza, mas imperfeitamente; de modo que o que se encontra no efeito dividido e multí-

plice, na causa é simples e uniforme; assim o sol, mediante uma única energia, produz nas coisas terrenas formas multíplices e variadas. Do mesmo modo, como se disse, tôdas as perfeições das coisas, que nas criaturas são fragmentárias e multíplices, em Deus preexistem numa unidade simples. De modo que, quando um nome que indica perfeição se aplica a uma criatura, significa aquela perfeição como distinta das outras, de acôrdo com a noção expressa pela definição. Por exemplo: quando atribuímos o têrmo *sapiente* ao homem, indicamos uma perfeição distinta da essência do homem, do seu poder, da sua existência e de outras coisas do gênero. Quando, pelo contrário, atribuímos êste nome a Deus, não entendemos indicar algo distinto da sua essência, do seu poder ou do seu ser. Por conseguinte, quando aplicado ao homem, o têrmo *sapiente* circunscreve de certo modo ou encerra as qualidades que exprime; o mesmo não se passa quando aplicado a Deus, pois (neste caso) deixa a perfeição indicada sem delimitação, e então o têrmo *sapiente* diz-se de Deus e do homem não segundo o mesmo conceito (formal). E o mesmo acontece com os outros nomes. Por isso, nenhum nome é atribuído a Deus e às criaturas em sentido unívoco.

Mas nem tampouco em sentido totalmente equívoco, como alguns afirmaram, pois em tal caso nada se poderia conhecer ou demonstrar acêrca de Deus partindo das criaturas, mas cair-se-ia no sofisma chamado "equivocação". E isto estaria em contraste não só com os filósofos, os quais demonstraram muitas coisas de Deus, mas também com o Apóstolo, o qual diz: "as perfeições invisíveis de Deus, se compreendidas através das coisas criadas, tornam-se visíveis" (Rom. 1, 20).

Devemos, portanto, concluir que tais têrmos se dizem de Deus e das criaturas segundo a analogia, isto é, proporção. Isto se verifica de duas maneiras: ou porque diversos têrmos se relacionam com um têrmo único (originário e inderivado), como *são* se diz do medicamento e da urina, enquanto um e outra têm certa relação com a saúde do animal, esta como sinal e aquêle como causa, ou então porque um têrmo apresenta correspondência ou proporção com outro, como *são* se diz do medicamento e do animal, enquanto o medicamento é causa da saúde que existe no animal. Ora, é dêste modo que alguns nomes se dizem de Deus e das criaturas analògicamente, e não em sentido puramente equívoco ou unívoco. Efetivamente, não podemos falar de Deus senão partindo das criaturas, como acima demonstramos. E assim qualquer têrmo que se diga de Deus e das criaturas, diz-se por causa da relação que estas têm com Deus, como seu Princípio ou Causa, na qual preexistem de modo excelente tôdas as perfeições das coisas.

Êste modo de atribuição comum está no meio, entre a pura equivocidade e a simples univocidade, porque nos nomes ditos por analogia não há uma razão única como nos unívocos, nem totalmente diversa como nos equívocos; mas o nome que analògicamente se aplica a muitos sujeitos significa diversas proporções em relação com uma mesma coisa: assim, *são,* dito da urina indica o sinal da saúde; dito do medicamento significa a causa da mesma saúde" (18).

---

18) *S. Th.* I, q. 13, a. 5.

Em virtude da dependência causal, as criaturas possuem, de acôrdo com a própria natureza, uma *semelhança* com Deus que é imperfeitíssima nos sêres irracionais e mais perfeita nas substâncias espirituais. S. Tomás, inspirando-se em S. Agostinho, fala no primeiro caso de *vestígio*, enquanto para o homem e os sêres espirituais prefere falar de *imagem* de Deus, embora imperfeita. Esta imagem vem a ser potenciada e elevada à ordem sobrenatural mediante a graça santificante. (19)

3. — *Fé e razão.*

A relação entre fé e razão corresponde àquela entre Graça e natureza, de que exprime o primeiro momento e a atuação fundamental, enquanto é pela aceitação da fé que o homem entra na ordem sobrenatural e enquanto é a mesma fé a primeira Graça que aproxima efetivamente o homem de Deus. O ato de fé, portanto, brota diretamente da moção da Graça, de modo que a relação entre fé e razão tem um significado intrìnsecamente dialético: por um lado, representa e opera como condição ou preparação para a aceitação da fé; e, por outro lado, opera como conseqüência da fé, que é a verdade absoluta que salva.

Em ambas as situações, a fé supõe uma atitude definida para com a razão, ou seja, para com

19) *S. Th.*, I, q. 93, aa. 1-2. Vide também a admirável expressão de um humanismo cristão: "Nenhum subsistente é maior do que Deus para a mente racional" de S. Agostinho e que S. Tomás cita e aprova: *S. Th.*, I, q. 16, a. 6 ad 1.

a filosofia, enquanto esta exprime a razão que atingiu a maturidade pela reflexão. No primeiro momento da preparação para o ato de fé, o fundamento da relação é a mesma fé: ela deve estar firme em si mesma para todo aquêle que pretende ser cristão, pois a fé é a verdade de Deus para com o homem. A filosofia, pelo contrário, é reflexão ou invenção humana, diante da qual são possíveis duas situações (e a história da teologia dá-nos disto a confirmação): ou se vê, na multiplicidade e disparidade dos sistemas filosóficos, a incapacidade de a filosofia conduzir à verdade absoluta, ou então, nesse esfôrço jamais interrompido de reflexão do gênero humano para alcançar a verdade absoluta, se considera a tendência essencial do homem para resolver o problema da verdade no limite das suas possibilidades e na situação histórica em que vive.

Na história do cristianismo aparecem ambas as direções: uma, pessimista, condena em bloco tôda a filosofia e concebe, portanto, a relação entre fé e razão dum modo prevalentemente negativo (irracionalismo, fideísmo, tradicionalismo...); a outra, mais otimista, admite a possibilidade de uma intervenção positiva da razão (e da filosofia) no âmbito da fé. Esta relacionação positiva da fé e da razão tem antes de tudo um significado histórico, enquanto reconhece na mesma filosofia pré-cristã fulgores mais ou menos vastos e completos de verdade; tem, outrossim, um significado teorético, enquanto se serve dos conceitos da filosofia para refletir sôbre as fórmulas da fé e ampliá-las na sua plenitude de verdade para a consciência, onde nasce a teologia.

4. — *No desenvolvimento da doutrina católica.*

A orientação negativa baseia-se principalmente na condenação feita por S. Paulo dos filósofos (*Rom.* I, 18ss.) e da filosofia (I *Cor* 3, 9; *Col* 2, 8) e insiste sôbre a corrupão da natureza humana depois do pecado. A orientação positiva apela para o fato da presença de elementos especìficamente filosóficos na mesma S. Escritura, tanto no Velho Testamento (*Jó, Sabedoria, Eclesiástico, Macabeus*) como no Nôvo (Evangelho de S. João, as Epístolas de S. Paulo e os *Atos dos Apóstolos*), onde o reflexo mais ou menos direto da filosofia do ambiente é manifesto.

Se as analisarmos atentamente, as duas orientações não se opõem: os erros dos filósofos condenados pela primeira, rejeita-os também a segunda. Mas esta vai mais além e, com a compreensão mais clara das diferenças, gradua diversamente os vários sistemas segundo uma maior ou menor incompatibilidade (nos princípios, no método e nas conclusões) com as grandes verdades da fé, para mostrar eventualmente que o êrro das conclusões ou do método não afeta sempre os princípios, de forma que se pode abandonar aquelas e conservar êstes. Em ambas as atitudes, pode haver orientações que admitem tôdas as graduações. Compete à história dos dogmas individualizar a particular fisionomia de cada uma delas no ambiente histórico e doutrinal em que surgiram.

Na antiga literatura cristã, parece prevalecer a orientação negativa. Hipólito considera a filosofia grega responsável por tôdas as heresias:

os heréticos limitaram-se a "saquear" um ou outro filósofo

................................ (*τουτων γαρ μαλιστα γεγενενται κλεψιλογοι οι των αιρεσεων προτος ταθησαντες*) (20). Imersos na contemplação da natureza, os filósofos fizeram descer Deus até esta (21). Hérmias, no seu "escárnio dos filósofos" pagãos, depois de ter citado o texto paulino (I *Cor.* 3, 9.): "A ciência dêste mundo é estultícia junto de Deus", vê a origem da filosofia na primeira apostasia dos anjos, donde deriva a discórdia dos filósofos entre si. (22)

Mais radical nesta negação do pensamento clássico foi Tertuliano. No *De prescriptione haereticorum,* condenada a filosofia como "matéria de ciência secular", afirma que "as mesmas heresias são subornadas pela filosofia" e exemplifica imediatamente: Valentino era um platônico, Marcião um estóico, Epicuro materialista, Zenão estóico, que ensinava o deus-fogo de Heráclito (23). A sua condenação da filosofia não respeita qualquer discriminação: "O que há de comum entre Atenas e Jerusalém? O que tem a ver a Academia com a Igreja? os heréticos com os cristãos? A nossa escola é a do pórtico de Salomão (...). Ponderem aquêles que fizeram de Cristo um Estóico, um Platônico ou um Dialético. Depois de

---

20) Hyppol., *Ref. omn. haer.* I, II; ed. P. Wendland, Lipsia, 1916, p. 4, 7; *Dox. Graeci,* ed. H. Diels, 2.ª ed., Berlin, 1929, p. 554, 41.
21) Hyppol., *ibid.,* I, 26: ed. cit., p. 31, 19; *Dox. Graeci,* ed. cit., p. 576, 2.
22) Herm., *Irris. gentil. philos.,* I: *Dox. Graeci,* ed. cit., 651, 6.
23) Cap. 7: ed. J. Martin, Bonn, 1930, *Flor Patr.,* IV, p. 11 ss.; cfr. p. 12, 9 ss.: "Miserável Aristóteles que lhes ensinou a dialética..."

Cristo, não precisamos mais de curiosidade; depois do Evangelho, não precisamos mais de estudo. Uma vez que acreditamos, nada mais desejamos acreditar. Nisto de fato acreditamos em primeiro lugar: que nada mais existe em que devamos acreditar" (24). A dialética do ato de fé explica-se totalmente pela mesma fé: "Aquilo que Cristo ensinou deve ser procurado, sim, enquanto não o encontrares e até que o encontres; encontraste-lo, porém, quando acreditaste, pois não terias acreditado se o não tivesses encontrado, assim como não o terias procurado senão para encontrá-lo" (25). O ostracismo declarado à filosofia grega não impediu, todavia, Tertuliano de aceitar do estoicismo a concepção materialista do ser, que êle estende à alma, aos anjos e ao próprio Deus (26).

Mais antiga, mais firme e mais difundida é a convicção de que a razão e a filosofia têm uma função positiva em relação à fé, quer porque os filósofos, enquanto procuraram o absoluto, com-

---

24) "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est (...) Viderint qui Stoicum et Platonicum et Dialecticum Christum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus". *Ibid.*, cap. 8, ed. cit. p. 13, 1 ss.

25) "Igitur quaerendum est quod Christus instituit, utique quamdiu non invenis, utique donec invenias; invenisti autem cum credidisti, nam non credidisses si non invenisses, sicut nec quaesisses nisi ut invenias". *Ibid.*, cap. 10, ed. cit., p. 15, 6 ss.

26) Cfr. W. Karpp, *Sorans vier Buecher περὶ ψυχῆς und Tertullians Schrift "De Anima"*, in "Zeitschr. f. neut. Wiss.", 1934, p. 31-47.

bateram a idolatria e a religião de Estado, quer porque, para combater as heresias, é indispensável o instrumento do logos teorético. Dá início a esta orientação S. Justino, que, dedicando a I *Apologia* aos imperadores Antonio Pio e Lúcio Vero, louva "os filósofos e os devotos porque realmente êles honram só a verdade". (27) Embora reconhecendo que muitas vêzes erraram, considera os filósofos como "órgãos do Logos divino", presente em todos os homens, onde êles atingiram a verdade dos seus pensamentos (28). Vêm citados em lugar de honra Sócrates, Heráclito e o poeta cômico Menandro, que são chamados cristãos *ante litteram,* embora considerados ateus pelo vulgo (Apol., II, c. 46, p. 80). Remonta a S. Justino a crença, difundida também na Idade Média, de que Platão tivesse lido no Egito a S. Escritura (Cfr. *Apol.*, c. 59-60, p. 94 s.). O mesmo se diga quanto ao auxílio positivo que a filosofia pode prestar à exposição e defesa da fé. Já S. Irineu declarava: "Aquelas mesmas coisas que êles conseguem com esfôrço, nós as possuímos sem esfôrço quando estamos na fé" (29). E um pouco mais adiante o mesmo S. Irineu, e com êle estão S. Cipriano, muitos outros Padres e a primeira escolástica, vê na espoliação dos tesouros dos egípcios pelos hebreus *(Ex.* 11, 7) "a figura

---

27) "*κατα αληθειαν ευσεβεις και φιλοσοφους μονον ταληθες τιμαν*". *I Apol.*, c. I, 2; ed. G. Rauschen, II, ed. Bonn. 1911, p. 8.

28) "*δια το εμφυτον παντι γενει ανθρωπων σπερμα του λογου*". *Apol.*, II, c. 7. p. 124.

29) "Quaecumque illi cum labore comparant, his nos, in fide cum simus, sine labore utimur". *Adv. Haer.*, IV, 30, 1.

e a imagem... da partida da Igreja que havia de existir nos povos" (30).

Clássico neste assunto é Clemente de Alexandria, o qual dedica todo o I Livro dos *Stromata* à demonstração da necessidade da ciência humana e da filosofia grega para a compreensão da S. Escritura, e protesta contra aquêles que rejeitam a filosofia e se contentam apenas com a fé (31). Assim como não se pode colhêr os cachos sem cultivar as videiras, assim não se poderá deixar de filosofar, se se quiser atingir o significado da divina potência (Ibid. p. 29, 24). Overbeck, amigo de Nietzsche, acusou Clemente de Alexandria de ter intelectualizado a fé, alterando-lhe a natureza (32). A acusação, porém, não se justifica, porque, antes de tudo, é a fé que está como fundamento da gnosis, e não vice-versa; além disso, o que dá à gnosis o seu último aperfeiçoamento não é a especulação abstrata, mas a caridade, e o perfeito gnóstico é aquêle que se conformou inteiramente com Cristo e O confessa em tôda a sua vida (33). Isto constitui o objeto particular do 1. VII, c. 1-14 dos Stromata, enquanto o 1. VIII trata explìcitamente da necessidade da filosofia e do procedimento filosófico (cfr. c. 5, dedicado à εποχη) para desmascarar os sofismas dos heréticos e propor o objeto da fé em têrmos exatos, dando assim a propedêutica

---

30) "typus et imago... profectionis Ecclesiae quae erat futura in gentibus". *Adv. Haer.*, IV, 30, 4: PG 7, 1067.

31) *Strom.*, I, 9, 43: ed. O. Stahlin, II, Lipsia, 1939, p. 28, 19.

32) Fr. Overbeck, *Ueber die Christlichkeit der unseren heutigen Theologie*, II ed., Lipsia, 1903, p. 27 ss.

33) *Ibid.*, II, 20; II, 170, 10.

para a teologia. Precisamente, Clemente aponta a transformação que o têrmo πιστις (= fé) obtém no cristianismo: enquanto na filosofia pagã indica o conhecimento dos sensíveis contingentes, no cristianismo indica o conhecimento superior à mesma ciência e como sua medida: (34), antecipando, no momento essencial, a posição de S. Tomás.

A teologia dos Padres gregos permaneceu fiel a esta orientação de são equilíbrio, onde se pode admitir que prevalece o otimismo, contràriamente ao que se passa em S. Agostinho, que tem mais em conta as feridas trazidas pelo pecado à inteligência humana. Todavia também êle admite que os filósofos conheceram em larga escala a verdade e com isto também êles trabalharam para a Cidade de Deus: "Aquilo que alguns filósofos, dentre os erros que defenderam, puderam descobrir como verdadeiro e que, com árduas disputações, se esforçaram por demonstrar, isto é, que o mundo tenha sido feito por Deus e que seja administrado por Êle providentíssimo, o que souberam acêrca da honestidade das virtudes, acêrca do amor da pátria, da fidelidade na amizade, das boas obras e de tudo o que diz respeito aos bons costumes, tôdas estas coisas, embora ignorando para que fim e de que modo deviam ser referidas, foram outorgadas naquela cidade ao povo por vozes proféticas, ou seja, divinas, embora humanas" (35). Por esta sua obra a serviço da pro-

---

34) "κυριωτατον επιστημης η πιστις και εστιν αυτης κριτεριον" *Strom.*, II, 4; t. II, p. 120, 26.

35) "Quidquid philosophi quidam inter falsa, quae opinati sunt, verum videre potuerunt, et laboriosis disputationibus persuadere moliti sunt, quod mundum

vidência, Agostinho considera os filósofos dignos daquelas honras divinas que, ao invés, se prestam aos ídolos: "Mas, na verdade, se os filósofos descobriram aquilo que pode ser suficiente para bem viver e para conseguir a felicidade, não seria mais justo que a êles se tributassem honras divinas?" (36).

A atitude dos Padres, portanto, quanto à razão, não é absolutamente negativa, mas crítica. Para êles há duas revelações do Verbo divino: uma na variedade da natureza e no desenvolvimento da cultura humana, a outra na comunicação da fé e dos mistérios da graça para a vida eterna; de modo que rejeitar por princípio a primeira equivaleria a privar-se da primeira manifestação do mesmo Verbo. Nesta mesma linha encontra-se S. Pedro Damião, no albor da Idade Média, o qual, não obstante a sua tendência acentuadamente mística, retoma o princípio de S. Irineu: "Tira um tesouro aos egípcios para construir um tabernáculo a Deus aquêle que lê os poetas e filósofos e dêste modo se torna forte para penetrar

---

istum fecerit Deus, eumque ipse providentissimus administret, de honestate virtutum, de amore patrie, de fide amicitiae, de bonis operibus atque omnibus ad mores probos pertinentibus rebus, quamvis nescientes ad quem finem, et quoniam modo essent ista omnia referenda, propheticis, hoc est divinis vocibus, quamvis per homines, in illa Civitate populo commendata sunt". *De Civ. Dei,* l. XVII, c. 41, n. 3, CSEL 40, p. 11.

36) "Verumtamen si philosophi aliquid invenerunt quod agendae bonae vitae beataeque adipiscendae satis esse possit: quanto iustius talibus divini honores decernerentur?" *Ibid.,* l. II, c. 7: CSEL 40, p. 1 e 67.

mais sùtilmente e com palavras celestes os mistérios"(37).

O opositor mais influente e enérgico contra a aplicação da filosofia à teologia na baixa Idade Média é S. Bernardo, como demonstra a sua luta contra Abelardo: "Pedro Abelardo tenta esvaziar o mérito da fé, enquanto opina que se pode compreender com a razão humana tudo aquilo que Deus é" (38). O seu antifilosofismo tornou-se tradição doméstica na antiga escola cisterciense e a sua fórmula pode ser a "*fides quaerens intellectum*" de S. Anselmo.

Aceitam, ao invés, a colaboração da razão, antes de Abelardo (cuja ortodoxia é hoje quase completamente reivindicada), Berengário de Tours e Roscelino, descambando, porém, para o racionalismo em que permanece também Escoto Eriúgena. Sob o influxo de Abelardo e de Eriúgena, tendem para o racionalismo Thierry de Chartres e Guilherme de Conches, enquanto o fideísmo aparece em Gilberto de la Porrée.

Um passo em frente é dado pelos Vitorinos, que distinguem a teologia natural, obra da razão, da teologia sagrada, dependente da fé, mas que não despreza por isso o auxílio da razão. Num texto de importância decisiva no desenvolvimento da teologia até S. Tomás, Hugo de S. Vitor distingue três classes de objetos: "Algumas coisas

---

37) "Thesaurum quippe tollit Aegyptiis, unde Deo tabernaculum construat, qui poetas et philosophos legit, quibus ad penetranda mysteria coelestis eloquiis subtilius convalescat". PL 145, 560.

38) "Petrus Abelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere". Epist., CXCI: PL 182, 257 B.

são da razão, outras segundo a razão, outras acima da razão, e há ainda outras que são contra a razão". E eis o diferente valor noético: "*Da razão* são as coisas necessárias; *segundo a razão* são as coisas prováveis; *acima da razão* são as coisas admiráveis; *contra a razão* são as coisas incríveis". Os dois extremos estão fora da fé: "As coisas que são da razão são perfeitamente conhecidas e portanto nelas não se pode acreditar, pois já são conhecidas. Nas que são contra a razão também não se pode acreditar, pois carecem de tôda racionalidade, nem a razão nelas mìnimamente consente". A fé está, ao invés, interessada nos dois setores intermediários, mas de modo diverso. "Portanto apenas podem constituir objeto da fé as coisas que são *segundo a razão* e as coisas que estão *acima da razão*. No primeiro caso, a fé é ajudada pela razão e esta é aperfeiçoada pela fé, pois são conformes com a razão as coisas em que se acredita. E, se a razão não compreende a verdade delas, não encontra, porém, contradição em que nelas se acredite. Nas coisas que estão *acima da razão*, a fé não é auxiliada pela razão, porque esta não atinge aquilo que cremos pela fé; existe, todavia, algo que leva a razão a respeitar a fé que não compreende" (39).

---

39) "Alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem, et praeter haec quae sunt contra rationem. Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia. Quae enim sunt ex ratione omnino nota sunt et credi non possunt, quoniam sciuntur. Quae vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt, non suscipiunt ullam rationem nec acquiescit his ratio aliquando. Ergo quae secundum rationem sunt et quae sunt supra rationem tantummodo suscipiunt fidem. Et (a) in primo quidem genere fides ratione

Estas importantes declarações programáticas não tiveram seqüência imediata por falta de um adequado instrumento conceitual; antes, sofreram um compasso de espera com as repetidas proibições por parte da autoridade eclesiástica de estudar as obras de filosofia natural, metafísica e moral de Aristóteles, que, no fim do século XII, traduzidas do árabe e também do original grego, começavam a infiltrar-se nos ambientes escolares. A carta endereçada por Gregório IX, de Perúgia, em 7 de julho de 1228, aos professôres de teologia da Universidade de Paris, é — no seu estilo pitoresco de alusões bíblicas — tôda ela uma diatribe contra o uso da filosofia na teologia: "Assim como um varão tem a preeminência na família e o espírito o domínio sôbre o corpo, assim o intelecto teológico deve ter o predomínio sôbre qualquer das faculdades, dirigindo-as no caminho reto a fim de não se desencaminharem". E a seguir compara a um homem adúltero aquêle que mistura a palavra do oráculo celeste com a doutrina dos filósofos, como que enfatuado de si com uma falsa ciência, tentando desviar na sua pureza a palavra divina para o intelecto filosófico, profanando-a em seu coração (40).

---

adiuvatur et ratio fide perficitur quoniam secundum rationem sunt quae creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit fidei tamen illorum non contradicit. (b) In his quae supra rationem sunt non adiuvatur fides ratione ulla; quoniam non capit ea ratio quae fides credit, et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit". *De Sacram.*, I, III, 30: PL 176, 232.

40) "Et quidem theologicus intellectus quasi vir habet praeesse cuilibet facultati, et quasi spiritus in carnem exercere, ac eam in viam dirigere rectitudinis ne aberret. Denique qui verba coelestis oraculi adul-

A orientação conservadora apoiava-se nestas prescrições para aplicar, no seu significado mais drástico, à filosofia e à razão em geral o princípio "Philosophia ancilla Theologiae" (Filosofia escrava da Teologia), princípio que gozará de especial favor na escola franciscana. S. Boaventura não só escreveu o *"De reductione artium ad theologiam"*, mas admoestou que "no recurso à filosofia está o máximo perigo" e, depois de ter recordado que S. Jerônimo, com a leitura de Cícero, perdera o gôsto pelas S. Escrituras, acrescenta: "Portanto os mestres e professôres não devem apreciar tanto os escritos dos filósofos, a fim de os alunos, seguindo o seu exemplo, não se afastarem das águas de Siloé, nas quais está a suma perfeição, e não se voltarem para a filosofia, onde só há perigoso engano" (41).

Estão ainda na esteira não só espiritual, mas também doutrinal de S. Boaventura, Escoto e Occam enquanto negam, com as suas escolas, que a teologia possa dizer-se ciência em sentido rigoroso, em oposição direta a S. Tomás, o qual, embora admitindo serem as outras ciências "ancillae

---

terina philosophorum doctrinae commixtione a sui sensus molitur inflatus et nihil sciens puritate divertere inclinans eadem ad philosophicum intellectum et quasi de corde suo profanans viro adultero adhaerere cum muliere Samaritana videtur"... *Chartul. Univ. Paris.*, ed. Denifle-Chatelain, I, Paris, 1889, n. 59, p. 114 s.

41) "Ideo magistri et doctores Scripturae non tantum appretiare debent scripta philosophorum, ut discipuli exemplo eorum dimittant *aquas Siloe*, in quibus est summa perfectio, et vadant ad philosophiam, in qua est periculosa deceptio". *Collat. in Hexaem.*, Visio III, coll. VII, 12; ed. F. Delorme, in Bibl. *Franc. Schol. M. Aevi*, VIII, Quaracchi, 1934, p. 216 ss.

huius" (42), isto é, da teologia, distingue claramente as duas esferas da razão e da fé. Occam, levando até ao fundo a doutrina do conhecimento intuitivo (afetivo) defendida pela sua Ordem, admite um complexo de verdades de fé acessíveis também pela razão, inclusive o mistério da SS. Trindade: todavia é preciso reconhecer que sòmente a S. Escritura e a tradição podem manifestar-lhes a existência, de modo que o "discurso" teológico com o meio racional supõe e clarifica a fé, mas não a constitui nem de qualquer maneira entra no seu âmbito. Neste sentido, Occam reagia contra o racionalismo da "distinctio formalis" de Escoto, em defesa da transcendência da fé: "Por isso não se deve admitir (a distinção formal) senão onde é conseqüência evidente dos dados da Sagrada Escritura e de uma determinação da Igreja, a cuja autoridade tôda razão deve inclinar-se. Ora, como tudo o que refere a Escritura e que a Igreja determina se pode explicar sem colocar essa distinção entre a sabedoria e a essência (divina), nego, sem mais, que tal distinção aí seja possível (assim como entre a essência e a relação) e nego-a universalmente nas criaturas" (43).

42) *S. Th.*, I, q. I, a. 5., sed contra e ad 2.

43) "Et ideo non debet poni (distinctio formalis) nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in Scriptura sacra vel determinatione ecclesiae propter cuius auctoritatem debet omnis ratio captivari. Et ideo cum omnia tradita in scriptura sacra et determinatione Ecclesiae possunt salvari non ponendo eam inter sapientiam et essentiam (divinam), ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem (sicut inter essentiam et relationem) et eam universaliter nego in creaturis". *In I Sent.*, d. 2, q. I, ed. Lião, 1495, f. F. 1, 10 ss.

O ponto de vista de S. Tomás a respeito das relações entre razão e fé é aquêle de tôda a sua teologia, isto é, que a "graça não destrói, mas aperfeiçoa a natureza", desenvolvido no comentário *In Boeth. de Trinitate,* q. II, a. 3: "Se na ciência da fé, que temos de Deus, seja lícito servir-se de razões naturais". Eis os pontos principais:

a) Tanto o "lumen fidei" como o "lumen rationis" derivam de Deus e por isso "é impossível que aquelas coisas que pela fé nos são divinamente referidas sejam contrárias àquelas que nos são dadas pela natureza... seria necessário, com efeito, que umas ou outras fôssem falsas: mas, como tôdas elas procedem de Deus, Deus seria para nós autor da falsidade, o que é impossível".

b) Visto que as coisas criadas são uma certa "imitação" da essência divina, podem muito bem ter e sugerir uma semelhança com os mistérios da fé: "É, portanto, impossível que as coisas da filosofia sejam contrárias às da fé, embora lhes sejam inferiores; todavia as verdades filosóficas contêm certas semelhanças com as teológicas e destas são como que preâmbulo, assim como a natureza é preâmbulo da graça".

c) Se alguma vez um filósofo se opôs à fé, "isto não é filosofia, mas mais pròpriamente abuso da filosofia por causa de uma deficiência da razão", que o teólogo pode rejeitar como não constringente contra a fé.

Além disso, a teologia pode servir-se diretamente da filosofia, de três modos: 1) para demonstrar os "praeambula fidei"; existência e atributos de Deus, criação do mundo, imortalidade da alma..., verdades que a fé supõe; 2) para esclarecer de algum modo as verdades da fé com ana-

logias, semelhanças tiradas da natureza e da razão, "assim como Agostinho, nos livros *De Trinitate,* se serve de muitas analogias e doutrinas filosóficas para explicar a Trindade; 3) para defender a fé dos ataques da falsa filosofia, "quer mostrando que ela é falsa, quer mostrando que não é necessária".

Por fim, o Angélico aponta dois perigos ou erros no uso da filosofia em teologia: "Em primeiro lugar, servindo-se daquilo que é contra a fé, o que porém não é pròpriamente filosofia, mas êrro ou abuso dela. Em segundo lugar, incluindo as coisas da fé como metas da filosofia, de modo que nada mais se quisesse acreditar a não ser aquilo que se conhece pela filosofia, quando, ao invés, é a filosofia que deve ser reconduzida às metas da fé, conforme diz o Apóstolo: II *Cor* 10, 5" (44).

Desta colaboração entre fé e razão resulta que a teologia, na concepção tomista, tem verdadeiro caráter de ciência; antes, é a sapiência criada por excelência (45).

S. Tomás combateu enèrgicamente a tese averroísta da "dupla verdade", segundo a qual uma verdade filosófica podia encontrar-se em contraste direto com a fé, de modo que o crente devia rejeitar a conclusão da filosofia sòmente por causa da fé. Segundo o averroísmo, são conclusões necessárias da filosofia a eternidade do mundo, a providência apenas geral, a unidade do intelecto humano em todos os indivíduos; ...mas o crente tem a fé, que supera a razão. Por isso,

---

44) *Opuscula,* ed. De Maria, Città di Castello, 1886, p. 302 s.
45) *S. Th.,* I, q. I, aa. 2-6.

Sigério de Brabante protesta: "Dizemos que foi isto o que o Filósofo pensou acêrca da união da alma intelectiva com o corpo; se, no entanto, a opinião da santa fé católica é contrária à do Filósofo, queremos preferi-la, neste como em qualquer outro caso... Em tal dúvida, deve-se aderir à fé, que é superior a tôda razão" (46). Mais moderado é o estilo no *Com. à Metafísica* (47). "Apesar de ser esta a opinião do Comentador e de Aristóteles, e ainda que esta opinião não possa ser rejeitada com razões demonstrativas, mesmo assim eu digo diferentemente... Não provo, porém, minha opinião com qualquer argumento racional, porque não sei se isso é possível, e, se alguém o sabe, alegre-se. Digo que esta minha conclusão (multiplicidade individual do intelecto humano) é simplesmente verdadeira e aceito-a sem titubear, apoiado apenas na fé" (48).

Estudos recentes sôbre a posição de Averróis, efetuados por L. Gauthier sôbre as obras origi-

---

46) "Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praeferre volentes sicut et in aliis quibuscumque... In tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem superat". *QQ. de anima intellectiva,* ed. Mandonnet in *Siger de Brabant,* 2.ª ed., Lovaina, 1911, t. II, pp. 157, 169.

47) Cfr. ed. de C. A. Graiff, Lovaina, 1948, espec. pp. 140, 153.

48) "Quamvis haec opinio sit Commentatoris et Aristotelis et quamvis etiam haec opinio non possit removeri rationibus demonstrativis, tamen ego dico aliter... Hoc autem non probo ratione aliqua demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat, gaudeat. Istam autem conclusionem assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide". *QQ. super libros Aristotelis de Anima,* 1. III, q. VII, ed. veneta, 1565, col. 282.

nais do Comentador, até agora inéditas, mostraram que — sob a cautela das fórmulas — Averróis afirma a superioridade absoluta da filosofia sôbre a religião, de cujos dogmas ela expõe o sentido último e necessário, porque é "apenas a especulação que nos conduz ao verdadeiro conhecimento de Deus" (49). Esta atitude de Averróis constitui o tema central da sua polêmica com o teólogo-místico Algazel, ao qual autor de uma *Destructio philosophorum*, opõe a sua *Destructio destructionum*, traduzida e editada na edição quinhentista das obras de Averróis (IX, Veneza, 1562).

A absorção da religião na filosofia é uma atitude genuìnamente averroísta, e não já a do averroísmo latino, que, depois das hesitações do Humanismo e das negações abertas do Iluminismo racionalista, será retomada e aprofundada pelo idealismo moderno e especialmente pelo panlogismo hegeliano, neste processo: a) a fé constitui uma esfera inferior da razão; b) pode tender para a verdade apenas enquanto subordinada à razão.

É Kant quem proclama expressamente "a universal razão humana *(die allgemeine Menschenvernunft)*, dominadora soberana da religião natural", pretendendo, ao mesmo tempo, seja "reconhecida e honrada como o princípio soberano e supremo *(das obserste gebietende Prinzip)* na doutrina da fé cristã" (50).

---

49) *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, ed. L. Gauthier, 3.ª ed., Algeri, 1947, p. 6.

50) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, IV, parte I, sec. 2; ed. K. Vorlaender, Leipzig, 1937, p. 192.

Para Hegel, Deus é o Espírito, a idéia ou o conceito absoluto: a fé pode apelar para a verdade desde que, separando-se da autoridade, entre na esfera do conceito, e é assim "a eterna natureza substancial do Espírito". Por isso "tôda a fé repousa ùnicamente na mesma razão *(jeder Glaube beruht auf der Vernunft selbst)*, no espírito, ou seja, numa mediação que anula tôda mediação" (51). Daqui a redução hegeliana dos principais mistérios do cristianismo (Trindade, Encarnação...) a etapas necessárias do desenvolvimento da auto-consciência humana absoluta.

A conclusão análoga, embora segundo métodos opostos, chegam os fautores da "teoria da fé como sentimento imediato" (Jacobi, Schleiermacher, Fries e, recentemente, R. Otto com sua escola), enquanto a fé se realiza sempre e ùnicamente na esfera da auto-consciência como "sentimento de dependência" *(Abhaengigkeitsgefuehl)*, de modo que "a manifestação interior, imediata e simples do sentimento de dependência é o conhecimento de Deus" (52).

Dêste modo, o princípio do subjetivismo protestante tocava os vértices extremos do caráter absoluto da razão, por um lado, e do sentimento, pelo outro, que já tinham sido propostos por Kant, em cuja linha se conduz também o modernismo e — nas suas orientações heterodoxas — o método da imanência.

---

51) *Philosophie der Religion*, III: *Die absolute Religion*, c. 5, sec. 3; S. W., ed. G. Lasson, Leipzig, 1929, p. 199 s.

52) *Gottesbewusstsein;* Schleiermacher. *Der christliche Glaube*, ed. D. Forster, Halle a. S. s. d., parte I, c. I, § 5 Zusatz, t. I, p. 27.

Na recente "filosofia da existência", K. Jaspers patrocina uma *fé filosófica* que não se vincula a nenhum sistema, mas abraça o desenvolvimento histórico da razão humana na sua tentativa perene e jamais satisfeita de alcançar o Absoluto (53). G. Marcel, ao contrário, desenvolve uma concepção da fé como "abertura" para aquilo que é sacro e como liberdade da fidelidade ao Outro absoluto, que é Deus. Com um sentido teológico mais exato, Kierkegaard, retomando expressamente a fórmula de Hugo de S. Vítor acima referida, admite fundamentalmente com a teologia tradicional a independência das duas esferas da razão e da fé e a subordinação que aquela obtém no cristianismo com a Encarnação do Verbo, de forma que a *πιστις* (fé) no cristianismo torna-se superior à *επιστημη* (razão, ciência) (54).

A preparação da razão à fé, ficando bem firme a transcendência absoluta da fé sôbre a razão, é exigida quer pela unidade de consciência do homem, que é o mesmo sujeito da fé e da razão, quer pela identidade de alguns têrmos em ambos os campos (por exemplo: natureza, pessoa, relação, substância, acidentes, etc.), os quais poderão ter o seu significado preciso sòmente quando a razão tiver determinado aquêle que êles têm no conhecimento natural. Uma passagem imediata

---

53) K. Jaspers, *Der philosophie Glaube*, München, 1947. Cfr. C. Fabro, *Jaspers et Kierkegaard*, in "Rev. des sc. philos. et théol.", 37 (1953), p. 209 ss.

54) S. Kierkegaard, *Diario*, 1850, X 2, A 354; tr. ital. de C. Fabro, Brescia, 1949, t. II, p. 310. Sôbre as exatas relações entre fé e razão, v. o texto X 2 A 419, que distingue claramente o "juízo de credibilidade" do "juízo de credentidade" e admite expressamente a obra propedêutica da razão com relação à fé.

à fé só pode significar um salto no vácuo e um abandono a tôdas as confusas sugestões do subjetivismo e do pseudo-misticismo que a Igreja sempre reprovou.

Os *erros* extremos combatidos pela Igreja acêrca das relações entre razão e fé são o racionalismo, de um lado, que exalta a razão em prejuízo da fé, e o fideísmo, do outro (com os sistemas afins do tradicionalismo, ontologismo, agnosticismo...), que despreza em absoluto a razão. Já o Concílio Lat. V. (ses. VIII, 19 dez. 1513) declarava: "Como a verdade não pode, de modo algum, contradizer a verdade, declaramos que tôda asserção contrária à verdade iluminada da fé é falsa". O princípio foi desenvolvido e esclarecido nos seus aspectos principais pelo Concílio Vaticano I (ses. II. 21 de abril 1870) na Const. dogm. "Dei Filius" c. 3 (De fide) e c. 4 (De fide et ratione).

A respeito das relações entre razão e fé, o Concílio declarou solenemente:

1) A existência de uma dupla ordem de conhecimento, uma própria da razão natural e a outra, a da revelação (Denz.-U., 1795 e 1816).

2) A razão natural pode auxiliar a fé mostrando o nexo que têm entre si os mistérios da fé e as analogias com as verdades criadas, embora êles permaneçam inacessíveis na sua natureza íntima (Denz.-U., 1796).

3) É, portanto, impossível uma real oposição entre fé e razão, uma vez que ambas têm como princípio comum o próprio Deus (Denz-U., 1797 e 1817).

4) Ao invés, fé e razão podem auxiliar-se mùtuamente: a razão, preparando a adesão à fé, e a fé, preservando a razão do êrro.

5) O sentido genuíno dos dogmas da fé é resguardado pelo magistério da Igreja das vicissitudes da razão e da ciência (Denz-U., 1800-18).

Esta mesma doutrina vem ensinada na Encíclica *Humani generis*, de 12 de agôsto de 1950.

Na condenação do modernismo (Enc. *Pascendi*, 8 set. 1907), declara-se que o fenomenismo conduz ao agnosticismo absoluto e portanto à negação explícita de um conhecimento racional objetivo de Deus, que se torna objeto, ùnicamente, da experiência religiosa subjetiva (Denz.-U., 2072 s.); condena-se, portanto, a absoluta separação feita pelos modernistas entre ciência e fé, enquanto a primeira teria por objeto os puros fenômenos e a segunda o Incognoscível, que é objeto da religião e da Revelação (Denz.-U., 2084 s.); cfr. também o juramento anti-modernista do *motu proprio Sacrorum Antistitum*, 1 set. 1900 (Denz.-U., 2145).

5. — *Experiência religiosa.*

Se a religião dos filósofos pode, por vêzes, exaurir-se na pura racionalidade e teoreticidade (Spinoza, Hegel), o mesmo não acontece com as religiões históricas e universais, que se preocupam com salvar os valôres concretos da existência da vida individual e coletiva: nelas a experiência religiosa representa sempre, embora de diversos modos, o ponto de partida e, ao mesmo tempo, o ponto de chegada.

Como "experiência", a experiência religiosa constitui uma apreensão direta, pertence à "vida vivida" *(Erlebnis)* e não está em função do pensamento discursivo e demonstrativo; enquanto

"universal", ela pertence ao homem comum e supõe apenas o exercício normal da consciência que se abre sôbre o mundo e se curva sôbre si mesma. Enquanto "histórica", ela segue nas suas manifestações as vicissitudes dos povos e dos indivíduos nas condições em que êles se movem e decidem a respeito do Primeiro Princípio. Assim, juntamente com a consciência moral, à qual está intimamente ligada, a experiência religiosa constitui a orientação mais profunda da consciência humana no conhecimento e na ação. Mais ainda que a consciência moral, a experiência religiosa tende a abraçar a totalidade da consciência, enquanto só é considerado homem religioso aquêle que tudo pensa e tudo faz em ordem ao Absoluto, que é Deus.

É claro, portanto, que, falando de experiência religiosa, não pretendemos indicar tão sòmente uma experiência particular ou restringi-la à sua parte afetiva e emocional *(irracional)*, como pretenderam o romanticismo e o positivismo, mas entendemos, ao invés, considerá-la como uma "situação geral" das atividades superiores da consciência, tomadas quer singularmente, quer nas suas relações e influências mútuas. Se a religiosidade é, como parece, uma propriedade inseparável da natureza humana, a experiência religiosa é dela a realidade concreta mais evidente e aquela que mais altamente lhe determina a história.

Parecem ser três as principais direções da experiência religiosa: o mundo e as energias cósmicas, o sujeito e a razão, e, por fim, uma realidade que os transcende pelo seu verdadeiro conteúdo e valor. Todavia, também nos dois primei ros casos a consciência obtém uma experiência re-

ligiosa, não quanto ao objeto, mas a respeito do modo segundo o qual o sujeito com êle se relaciona, ou seja, enquanto se volta para êle com um movimento de purificação e para obter também aí uma inserção ativa e concreta no Absoluto, qualquer que êle seja. Isto fica dito, prescindindo da questão da possibilidade de uma religião ou de uma mística atéia.

Na antigüidade clássica pré-cristã, a religião oficial de estado resumia-se no culto público e não atingia a consciência individual. Desde os tempos mais antigos, porém, existia algo de mais sério que se pode chamar — embora a expressão seja imprópria — religião privada ou de consciência, cuja atuação mais conhecida é a prática e a iniciação mistérica.

Quase completamente desconhecidos nos poemas homéricos, os mistérios aparecem ligados ao culto de Dionísio (a divindade da embriaguez e do sofrimento) e têm o máximo desenvolvimento no período helenista, graças ao seu sincretismo dominado especialmente pela religiosidade oriental (Mitra, Cibeles...). No "mistério", o iniciado cai como prêsa de um furor sagrado ou de uma mania e embriaguez divina (*ιεϱομανια*); trata-se de um arrebatamento (*εν-ϑυσιασμος*) que o místico sofre por virtude divina, uma forma, portanto, de delírio religioso em que êle adverte a sua completa "alienação" de si mesmo (*εϰ-στασις*) para unir-se e identificar-se com o deus: neste estado de alienação verificava-se a divinização.

Platão recorda quatro formas de "mania divina", cada uma com seu especial culto: a divinitiva com Apolo, a mistérica (*τελεστιϰη*) com Dionísio, a ativa com as Musas e a erótica com Eros

e Afrodite (Phaedr., 265 B). Quem atingia tal estado perdia a razão e identificava-se com deus (ενθεος), como diz ainda Platão *(Ion.*, 534 B); também Aristóteles considera a εκστασις mistérica como autêntica possessão do nume, que suprime os movimentos habituais (οικειαι κινησεις) da alma *(De divin.*, 464 a 25);

Desta religiosidade não se afasta Sócrates, senão no sentido de que o seu δαιμονιον está já presente nêle; e, para fazer-lhe sentir a sua voz, em vez de obrigá-lo a "sair", convida-o a reentrar em si (Phaedr.). Além disso, em Sócrates o δαιμονιον não é a própria divindade, mas faz as vêzes de intermediário (μεταξυ: *Sympos.*, 203 A), e isto dá à experiência religiosa um caráter mais concreto e de mais evidente humanidade: o δαι μονιον pode falar a Sócrates como "razão a razão" (ως λόγος προς λογον) (55).

Outro tipo de experiência religiosa pode ser o indicado por Aristóteles no fim da sua *Metaphysica*, quando afirma que Deus tudo move como "objeto de amor" (ως ερωμενον) (56) e quando diz que a união suprema do intelecto e do inteligível se verifica por uma espécie de "contato" (θιγγανον: *ibid.*, 1072 b 21), como também quando na *Ética* afirma que o primeiro movimento do nosso querer não é casual, mas provém, como por um secreto instinto, do mesmo Deus (57). A êste último texto refere-se explìcitamente S. Tomás,

---

55) Plutarco, De Genio Socratis, 22, 592; cfr. também G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 125.

56) *Met.*, XII, 7, 1072, b. 3.

57) *Eth. Eud.*, VII, 14, 1248, a. 20-29.

para demonstrar que Deus é o primeiro princípio do movimento da nossa vontade (58).

Plotino trilha o mesmo itinerário da pura união espiritual, mas com intenções mais explícitas, embora a vida inteira não seja mais que um progressivo abandono da afeição às coisas finitas para operar, no êxtase, a união mística de amor com o Absoluto, "para além" de tôda a linguagem, de tôda expressão e da própria consciência: a passagem das imagens para o Arquétipo, a "fuga do uno para o uno" (59). E Porfírio deixou escrito que o mestre conseguiu algumas vêzes a união suprema.

Com o cristianismo, a experiência religiosa é colocada num plano completamente nôvo sob todos os aspectos, de forma a negar tôda imanência. Deus é o Absoluto subsistente (Uno e Trino), e portanto inatingível e incomensurável por parte de qualquer potência criada. Deus é livre criador do universo e do homem, e portanto imanente nêles, e não vice-versa, como pretendia o mundo clássico. Deus é o Salvador do homem do pecado (Encarnação), e portanto a salvação é real e é obra de gratuita misericórdia, e não de técnica catártica, seja esta mistérica, seja intelectual. Deus é Pessoa e vive sua vida segundo relações pessoais (como Pai, Filho e Espírito) que êle participou ao homem, de modo que Deus se oferece como o Eu e o Tu, para o colóquio no qual se move a experiência religiosa.

A esta nova situação teológica permanecem fiéis as correntes espirituais da patrística e da

---

58) *Sum. Theol.*, I-II, q. 9, a. 4.

59) "*φυγη μονου προς μονον*" *Enn.*, VI, IX, II.

Idade Média, onde, portanto, a experiência religiosa não constitui uma exceção, mas pertence à vida religiosa normal e tem sua base firme nas verdades da fé e seu estímulo na contemplação dos mistérios divinos de que o homem foi feito partícipe... A experiência religiosa no cristianismo pode revestir formas e graduações várias: desde as revelações e êxtases concedidos a poucos privilegiados, até às formas de recolhimento, de paz e tranqüilidade de espírito acessíveis a todo e qualquer fiel. Mas deve-se fazer já a seguinte observação: a experiência religiosa no cristianismo não coincide com a realidade religiosa, de modo que a vida sobrenatural de per si não cai sob a consciência: a experiência religiosa é um fenômeno, um resultado contingente daquela vida, e não um critério absoluto e unívoco. Seu valor objetivo poderá existir, mas só quando ela estiver em conformidade com os dados da fé e fôr reconhecida como tal pela autoridade da Igreja.

Documentos insignes de experiência religiosa cristã são as *Confissões* de S. Agostinho, a rica literatura mística da Idade Média, o iluminismo dionisiano, especialmente dos Vitorinos, de Eckart e Nicolau de Cusa, a já mencionada *Brautmystik* de S. Bernardo, a *Jesusmystik*, especialmente franciscana..., a reação anti-escolástica dos "espirituais", de que se fêz porta-voz a *Imitação de Cristo* ("... opto magis sentire compunctionem quam scire eius definitionem": I, I, 3); e, nos tempos modernos, para citar os representantes de situações as mais díspares: B. Pascal, S. Kierkegaard e J. H. Newman, para não falar do pietismo protestante.

Foi o protestantismo que quebrou o equilíbrio da posição tradicional. Apelando para a subjeti-

vidade da "sola fides" e do "Testimonium Spiritus Sancti", que era, aliás, o sentimento individual, Lutero fêz da experiência religiosa, entendida como puro sentimento subjetivo, o único critério e também o único objeto da vida cristã. Vítima de semelhante dissociação entre consciência e conteúdo objetivo, fé e função diretiva da Igreja, foi também o quietismo e ainda, embora por razões aparentemente opostas, o jansenismo e orientações semelhantes.

No campo teorético, a elevação da experiência religiosa a critério absoluto e independente do pensamento objetivo está já presente em Kant, com a separação da razão teorética da razão prática, e encontra-se também em J. H. Jacobi, F.D.E. Schleiermacher e J. F. Fries, que fazem do sentimento religioso o único critério da verdade. A fé, como experiência religiosa fundamental, é sentimento imediato. "Como o sentido corpóreo, afirma Jacobi, atinge as realidades corpóreas, assim atingimos a realidade espiritual com o "sentido espiritual" *(auf Geistes-Gefuehl)*, e aquilo que sabemos com êste sentido espiritual constitui a *crença*" (60). "O sentimento religioso — diz Schleiermacher — é a representação do Princípio transcendente..., enquanto é sentimento universal de dependência em nós e fora de nós" (61). Para Fries e sua escola, a experiência religiosa atua-se não tanto como sentimento específico, mas como "pressentimento" *(Ahnung)*.

Nestas concepções de fundo irracionalista, a experiência religiosa vinha substituir a obra da

60) Jacobi, *Werke*, II, Leipzig, 1816; pref., p. 60.
61) *Dialektik*, ed. R. Oldebrecht, Leipzig, 1942, § 215, espec. p. 289 s.

razão, bem como a da revelação e da fé: a elas se reduzem também, no campo protestante, a escola de A. Ritschl e, nos países católicos, o modernismo condenado pela *Pascendi* (Denz.-U., 207-75). O protestantismo francês teve seu mais brilhante teórico da experiência religiosa em A. Sabatier, cuja posição por um primado da vida e da experiência religiosa, em relação tanto com a experiência científica como com a especulação, teve tal repercussão que a teologia evangélica dêstes últimos cem anos tem sido uma "teologia da experiência" (62).

Na esteira de Fries e Schleiermacher, R. Otto, em nossos dias, interpretou a experiência religiosa como "categoria a priori" da religiosidade. Ela consiste numa apreensão "irracional", num sentimento do "sagrado", que é ao mesmo tempo criatural: no primeiro momento advertimos o nume (como *tremendum, fascinosum, portentosum...)* e, a seguir, nossa dependência dêle (63). Na mesma atmosfera move-se o célebre ensaio de W. James: *The varieties of religious experience* (Londres, 1902), para o qual a religião se reduz a "os sentimentos, os atos e as experiências de homens individuais no seu isolamento, enquanto êles se apreendem como relacionados a algo que êles podem considerar o divino" (p. 31).

Inspirando-se na rígida teologia de Calvino, é decididamente contrário à admissão do primado da experiência religiosa o teólogo suíço K. Barth (n. em 1886), que, embora reagindo contra o nô-

---

62) Cfr. F. Ménégoz, *Réflexions sur le problème de Dieu*, Paris, 1931, p. 31.

63) R. Otto, *Das Heilige*, trad. ital., Bologna, 1926, p. 10 ss.

vo cartesianismo teológico de G. Wobbermin, K. Holl e H. Scholz, admite, porém, uma experiência religiosa da palavra de Deus; uma experiência de reflexo, em dependência da palavra de Deus já recebida, sendo, portanto, uma "determinação que vem do próprio Deus" (64). De acôrdo com Barth estão os outros representantes da teologia dialética (J. Brunner, F. Gogarten, P. Tillich...), preocupados justamente com salvar a transcendência da palavra de Deus da invasão do imanentismo teológico racionalista ou sentimental. Mas a rejeição de uma *regula fidei* eclesiástica objetiva, que exige a autoridade da Igreja, faz perder tôda a consistência a afirmação de Barth, o qual, aliás, aproximou expressamente sua posição à de Schleiermacher (1. cit. p. 207).

### 6. — *A experiência religiosa segundo a doutrina católica.*

A existência de uma experiência religiosa dificilmente, portanto, pode ser negada ou posta em dúvida por um teólogo cristão. Na teologia tomista, o juízo mais elevado das coisas divinas é o assim denominado "per modum inclinationis", e portanto de experiência, que é próprio do dom da sapiência e que o Angélico recorda desde o início da *Summa,* citando o Pseudo-Dionísio: "Hieróteo foi sábio não só estudando, mas também padecendo as coisas divinas" (65). Deus, por meio da criação e da conservação, está presente em tôdas as coisas, e por isso também, e dum modo

64) *Eine Bestimmung durch Gott;* cfr. K. Barth, *Dogmatik,* 5.ª ed., I, 1, Zurich, 1947, p. 208.

65) *S. Th.,* I, q. 1, a. 6, ad 3; cfr. Ps. Dion., *De Div. Nom.,* 1, 5, 9: PG 3, 648.

particular, no espírito humano: assim, a nossa aspiração ao Bem sem limites é fundamentalmente, como reconhece, com S. Agostinho, S. Tomás, um desejo (natural) de Deus.

Pela Redenção, o homem obtém uma nova relação com Deus, antes de tudo com a Fé, que lhe oferece o conhecimento da salvação e dos meios para consegui-la, e depois especialmente com a Graça, que lhe procura a "in-habitação" das Pessoas divinas, cujas arcanas operações na alma deixariam de ser frutuosas se não aflorassem jamais à consciência. Esta a razão do convite "Saboreai e vêde como é suave o Senhor" *(Ps.* 33, 9); e S. Paulo assegura-nos que o Espírito Santo "rendeu testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus" *(Rom* 8, 16). Por outro lado, os próprios atos fundamentais da religião, como a oração, a conversão, o abandono e a conformidade à vontade divina..., não teriam sentido se não houvesse uma advertência explícita por parte do sujeito segundo o seu conteúdo e intencionalidade específica. A Igreja reconheceu sempre a realidade dos fenômenos místicos e Pio X, fazendo o elogio de S. Teresa de Jesus, como aquela que, "nos movimentos místicos da alma, não distinguiu perfeitamente entre o que era humano e o que era divino...", propõe-na como mestra de psicologia mística" (66).

Alguns dos fenômenos de experiência podem dizer-se normais, outros, super-normais. Acêrca dêstes (inspirações, revelações, aparições, êxtases), a Igreja mantém-se sempre extremamente reservada; mas também os primeiros são sempre

---

66) *Epist. ad Praep. O. C. Exc.* in AAS, 6 (1914), p. 143 ss.

considerados com cautela e a experiência da vida espiritual ensina que o fiel indivíduo não possui um critério universalmente válido neste campo.

Contra o racionalismo, deve-se admitir a realidade da experiência religiosa, isto é, a existência de situações de consciência bem conhecidas (adoração, compreensão, sentimento de indignidade pessoal, aspiração à santidade, desejo do martírio, etc.) e irredutíveis à razão pensante. Mas, contra o sentimentalismo, deve-se proclamar que tais situações não precedem o conhecimento de Deus e de seus atributos, mas o supõem e são como que a sua resposta interior da alma.

A natureza íntima da experiência religiosa não é fácil de explicar. Não se trata, evidentemente, de uma experiência direta de tipo sensorial, nem tampouco de uma forma de autoconsciência, porque a essência da experiência religiosa é relacionar o sujeito à Divindade transcendente numa atitude de completa sujeição. Seus caracteres principais são os seguintes: a) é uma experiência de convergência, como uma resultante da situação global do nosso espírito no seu relacionar-se com o Absoluto (experiência religiosa normal) ou quando o Absoluto se digna comunicar-se ao homem diretamente (experiência religiosa super-normal); b) é intrìnsecamente dialética: Deus não se faz sentir à alma apenas com consolações e paz, mas também com repreensões, escrúpulos, aridez e, no êxtase, Êle se esconde nas trevas; c) é, portanto, essencialmente ambivalente, de modo que o fenômeno negativo pode ter valor positivo e vice-versa (a falsa mística é muito mais difundida que a verdadeira), e por isso sòzinha não pode constituir critério de absoluto valor.

O pensamento católico deixa, portanto, aberta a possibilidade de uma autêntica experiência religiosa, mas, para melhor assegurá-la, precisa-lhe o verdadeiro significado e determina-lhe as diversas formas e graduações. Antes de tudo, qualquer experiência religiosa não pode estar separada de uma forma de conhecimento que lhe corresponde e lhe fornece o objeto com que se relaciona a experiência mesma do sujeito.

A possibilidade da experiência religiosa dimana da mesma espiritualidade do homem, mas, pode-se dizer, ela se move com o exercício da sua atividade racional; mas a experiência — qualquer que seja o seu grau — explica-se num momento intuitivo em que o espírito humano adverte a presença do "sagrado" e do "divino" em si e no mundo. Isto vale, sem mais, para o plano da ordem natural do homem; mas, se nos perguntamos como o divino se torna "presente", como atua e o que implica aquela intuição, as respostas podem ser várias e não é talvez possível recolhê-las numa teoria. O Pe. Maréchal sustenta que a experiência religiosa dos grandes místicos chega a romper o véu da fé, como se pensa tenha acontecido com Moisés e S. Paulo, mas comumente se admite que a experiência mística se move dentro do lume da fé. (67).

Certamente não se pode reduzir a experiência religiosa à experiência de reflexão dos seus próprios atos ou de uma situação pessoal subjetivamente criada, sem que remonte ao seu objeto: a experiência religiosa é uma autêntica situação

---

67) Cfr. J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vol., Lovaina, 1937-38; esp. t. II, p. 331 ss.

cognoscitiva que não pode, portanto, atuar sem uma referência bem fundamentada ao seu objeto ("intencionalidade") e, se o objeto não é dado por Deus ou por aspectos e atributos da divindade, não é já experiência, mas emoção irracional e ilusão. Deve-se, por outro lado, admitir que a experiência religiosa normalmente implica particulares disposições subjetivas, de que se ocupam a fundo a ascética e a mística: mas — e aqui está o paradoxo em todo êste campo —, elas podem não ser suficientes, pois podem nem sempre ser exigidas, porque a ação de Deus não está de per si subordinada às condições do sujeito. E, dêste modo, pode-se admitir, simultâneamente, também no âmbito da religiosidade os homens sejam dotados diversamente, como acontece com as outras propriedades do espírito; e além disso, assim como quem não exercita um hábito pode radicalmente obliterá-lo, assim também a religiosidade que não foi oportunamente dirigida e apoiada pode afrouxar até à indiferença quase completa, e a experiência religiosa estar ausente. Nisto se mostra o caráter próprio da experiência religiosa como "experiência secundária", isto é, não em função de órgãos ou faculdades especiais, mas em função da situação global da pessoa e da sua concreta orientação para o Absoluto, considerado não na mera abstração, mas na relação direta de Criador, de Pai, de Salvador, de Juíz, de Suprema Felicidade.

A teologia cristã manteve sempre alguns princípios fundamentais dos quais não é permitido afastar-se:

a) O homem e tôda criatura espiritual terá a união perfeita com Deus, portanto experimentará direta e plenamente a suprema alegria dessa união, sòmente na visão beatífica da eternidade:

então, a alma elevada com "o lumen gloriae" verá a divina essência diretamente "numa visão intuitiva e face a face, não havendo já mediação da criatura em relação ao objeto visto" (Denz.-U., 530).

b) O segundo grau de experiência religiosa é aquêle das almas em graça: por esta os homens tornam-se verdadeiramente filhos adotivos de Deus porque feitos partícipes da divina natureza (*θείας κοινωνοί φύσεως* : *II* 2 *Pdr* 1,5), participando também da vida divina. O gôsto pelas coisas divinas (e o desgôsto pelas pecaminosas) é o próprio dom da sapiência, a qual julga das coisas divinas "segundo uma certa conaturalidade", como diz o Angélico, que fala no sentido mais forte, pois acrescenta tratar-se de uma "compaixão... para as coisas divinas" (68). Porém, é claro, esta experiência pode ser comum a tôdas as virtudes infusas e especialmente às teologais, mas é sobretudo própria dos dons do Espírito Santo, enquanto por êles "o homem se dispõe a seguir o instinto divino", com o qual Deus vence os últimos defeitos da natureza. (69).

c) O homem, na ordem natural, pode experimentar o divino quer no espetáculo da ordem cósmica, como Causa Primeira e suprema Verdade e Beleza etc., quer na sua consciência, enquanto presente no aguilhão do remorso, quando faz o mal, e na íntima distensão de paz e alegria, quando faz o bem: é a experiência religiosa ínfima, mas também fundamental. As formas supremas

---

68) "compassio... ad res divinas". *S. Th.*, I-II, q. 45, a. 2.

69) "homo disponitur ad hoc quod sequatur instinctum divinum". Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2, e ad 3.

de experiência religiosa, depois das revelações divinas dos profetas e as teofanias narradas na S. Escritura, são os êxtases, os arrebatamentos e as elevações da vida mística, as quais, não obstante as reservas de alguns críticos (Stolz), podem ser objeto de estudo direto, porque dotadas de todos os caracteres de conhecimento experimental (Keiblach, Maréchal). Documentos decisivos para uma psicologia da experiência religiosa são especialmente as obras de S. João da Cruz e de S. Teresa de Ávila (A. Mager, P. Crisógono).

Não é dito que os fenômenos de experiência religiosa não possam dar-se também fora da verdadeira Igreja (G. van der Leeuw, L. Massignon), e isto indica a íntima ligação da experiência religiosa no desenvolvimento da consciência humana completa; mas o teólogo católico não pode reconhecer-lhe o caráter autêntico senão quando tais fenômenos se referem e se alimentam de atributos e verdades reais da divindade.

O juízo definitivo sôbre a experiência religiosa fica, portanto, reservado à teologia e, em última instância, à autoridade da Igreja.

## Capítulo V

## A EXISTÊNCIA DE DEUS E A VIDA DO ESPÍRITO

Ao lado e acima das ciências da natureza, o homem elaborou as ciências do espírito para perscrutar o mistério do ser e do seu próprio destino.

Podemos dividir, por comodidade, as ciências do espírito em duas classes: fenomenológicas e axiológicas (1). Entre as primeiras, podemos recordar a psicologia, especialmente introspectiva, tanto a fundamental (das funções superiores) como a aplicada (psicologia da arte, da técnica, da política, da sociologia, da religião, etc.); entre as segundas, a ética, o direito, a economia, a política, a história universal... Evidentemente a investigação fenomenológica parece e é por sua natureza propedêutica do conhecimento axiológico: é na explicação das suas funções que o espírito se vê em ato e pode relevar as leis do próprio movimento. Mas tal princípio metodológico da prioridade da fenomenologia não deve ser absoluto, porque a característica do agir hu-

1) É também por um preconceito positivista que K. Jaspers não confia nas ciências do espírito: "Às ciências do espírito falta-lhes o caráter de uma formação humana" *(Die geistige Situation der Zeit,* II, ed., Berlin, 1947, p. 119.

mano é a *liberdade*, a qual intervém como princípio intrínseco na determinação das formas de atividade e como critério do seu valor. Isto implica uma como que espécie de interpenetração dialética entre fenomenologia e axiologia, que conduz a uma dependência mútua e ao reconhecimento de que o homem não pode conhecer-se a si próprio independentemente do agir, isto é, da "decisão" que o faz escolher o fim e realizá-lo na existência; como nem sequer pode escolher êste fim e procurar alcançá-lo sem ter primeiro aberto seu olhar interior e sem ter valorizado o mundo exterior da natureza, da arte e da política.

Na realidade concreta dêste entrelaçamento atua a personalidade de cada um e decidem-se as vocações. A *vocação* constitui o momento intermediário, a mediação concreta e existencial entre a escolha do fim e a sua consecução: enlaça, portanto, todo o movimento do ser do homem, que ela assim "definiu" e de certo modo libertou daquela oscilação ou indiferença essencial que precede a escolha. Depois desta, eis que a liberdade, que se determinou a si mesma na escolha, deve atuar-se a si mesma aplicando-se ao mundo: é o movimento prático por excelência que se refere à tôdas as atividades do homem, a tôdas as formas de atividade, desde o braço ao cérebro, e a tôdas as formas de vida, desde a família às associações religiosas, culturais, políticas... até às atividades globais que terminam na Igreja e no Estado. O problema é então o seguinte: no multiforme processo da vida do espírito, encontra o homem o problema de Deus?

## 1. — *Ética e Direito.*

Considere-se, antes de tudo, o fundamento da Ética e do Direito natural (2), para dar-se conta de que a crise que estas duas disciplinas fundamentais do agir humano põem segue o destino da "teoria do ser".

Seu conteúdo próprio é o ato humano e as relações de homem para homem e, portanto, do ponto de vista não só fenomenológico, mas também axiológico, parecem constituir um *prius* na hierarquia dos conhecimentos e têm um conteúdo específico. As normas da Ética humana e os princípios do Direito brotam da reta razão do homem e das suas propriedades, nem se pode pensá-los em abstrato por dedução das ciências da natureza ou da teologia: o absolutismo teológico é um produto da Reforma, retomado hoje pela escola de Barth, mas de modo algum representa a atitude tradicional da filosofia cristã, que admite, ao lado de uma *Teologia natural,* também uma *Ética* e um *Direito naturais.* Mas, prescindindo da existência da revelação, perguntamos: será possível uma "fundamentação" da Ética e do Direito sem uma referência a Deus?

A resposta, não há dúvida, deve ser negativa. Efetivamente: 1) "Fundamentar" significa aqui, antes de tudo, indicar o *escopo* último do agir humano: e qual pode ser êsse escopo senão o *supremo Bem?* 2) "Fundamentar", no campo da éti-

---

2) Cfr. Th. Steinbüchell, *Die Philosophische Grundlage der Katholischen Sittenlehre,* Duesseldorf, 1938, I, pp. 167 ss. Esta obra constitui a introdução mais completa sob todos os pontos de vista ao problema a que acenamos.

ca, significa, portanto, atingir a *norma* suprema do agir, donde deriva a norma imediata e direta da lei natural: e qual pode ser a suprema norma senão a *Verdade primeira?* 3) "Fundamentar", no campo jurídico, — quando não se permanece na simples proteção dos direitos garantida pela polícia — é encontrar uma *Potência absoluta* que possa "garantir", de forma absoluta, ao indivíduo o exercício do seu direito e possa "obrigar", de forma igualmente absoluta, os outros a respeitá-lo. Êste princípio, quando não é o Absoluto transcendente, é um fantoche que cai ao primeiro embate. "Onde a moral atéia, observa egrègiamente Troeltsch, derrubou nas massas a autoridade de Deus, a experiência ensina-nos que desaparece também tôda a sensibilidade por qualquer lei. Um ódio feroz contra tôda autoridade e o desencadeamento do egoísmo mais desenfreado como a coisa mais natural no mundo foi — salvo raras exceções — a conseqüência lógica bem compreensível' (3).

Observou-se, e com razão, na filosofia moderna e contemporânea "o homem já não encontra Deus, porque já não encontra o ser" (4) e a última

---

3) E. Troeltsch, *Atheistische Ethik*, in *Ges. Schriften*, II *(Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik)*, Tubinga, 1913, p. 535. O mesmo admitia em ambiente positivista H. Ebbinghaus: "A vontade divina é a explicação natural para a forma categórica das prescrições morais" *(Psychologie*, in *Die Kultur der Gegenwart*, herausgb. von P. Hinneberg, Teil I, Abt. VI; Teubner, Berlin-Leipzig, 1907, p. 242; cursivo do autor).

4) V. Rufner, *Gemeinschaft Staat und Recht*, in *Die Philosophie*, Abt. 15, Bonn, 1937, p. 15. Às tentativas do Racionalismo e do Naturalismo para identificar Ética com Religião, é preciso opor a sua

filosofia fundamentou, com Heidegger, o ser no "nada".

A filosofia moderna, sabemo-lo, acabou por eliminar o próprio direito natural, mas, sabemo-lo também, desta eliminação nasceu o estado totalitário, que se julgou fonte única de todo o direito; que coisa opôs a esta suprema violência dos Direitos da pessoa tanta filosofia contemporânea? Desertou em massa e pretendeu substituir a religião no piedoso ofício de acompanhar o homem no duro e injusto martírio de duas guerras mundiais de destruição. Por que a filosofia se mostra tão débil quando triunfa a injustiça?

A filosofia hegeliana sanciona expressamente o direito do mais forte, e o burguês Hegel saudou, em Iena, Napoleão, opressor da sua pátria, como a encarnação do "Espírito absoluto" da história. Por isso, da sua teologia "invertida", pôde derivar o ateísmo materialista de Feuerbach e Marx, e o ateísmo titânico de Nietzsche. A instância que venho apresentando para a fundamentação teológica da normatividade ético-jurídica pertence, portanto, à essência da mesma norma. Isto não significa, de modo algum, que a garantia de Deus se resuma na ameaça da pena ou na promessa do prêmio; isto é uma conseqüência, e não a essência da fundamentação, apesar de quanto disse Kant: a essência de sua fundamentação está

---

originária e específica "distinção"; mas é igualmente preciso evitar a sua "separação", porque a pessoa e a consciência humana constituem um núcleo operante unitário. Neste segundo momento a ética subordina-se à religião e exige o seu fundamento: uma não "deriva" da outra, mas ambas do mesmo núcleo ontológico, que é o espírito humano.

no seu momento metafísico: a norma que regula o agir do homem enquanto homem deve ser absoluta e transcendente: a) *absoluta* porque deve radicar-se na sua natureza espiritual de modo a não poder estar subordinada diretamente a algum fim empírico ou finito; b) *transcendente*, não só porque deve poder reivindicar a independência do agir perante os semelhantes (impossibilidade de subordinação da pessoa), mas também porque deve abarcar o interno e o externo, direito e moral, as relações individuais e sociais... Isto só é possível quando se retém que a primeira fonte e o último fundamento da norma é o Absoluto, concebido como transcendente e como Pessoa em plenitude de vida. Na metafísica, portanto, o homem encontra o sentido do próprio ser (5).

E eis então o momento metafísico e teológico: certamente que também a natureza humana pode apresentar-se aos indivíduos singularmente como um "absoluto", mas é um absoluto-limitado: por isso, se abandonada a si mesma, não provindo de um Absoluto infinito, com o qual se relacione, desvanece-se êsse absoluto-finito. Êste absoluto particular, abandonado a si mesmo, dissolve-se no devir dos indivíduos e das instituições positivas... A humanidade, em sentido metafísico, reduz-se, sem Deus, a uma abstração formal, porque a única humanidade válida e operante será aquela que conseguir afirmar-se no momento

5) Um sociólogo católico, D. von Hildebrand, escreve: "O sentido do humano está todo na Metafísica, na grande e objetiva solidariedade perante Deus, na comum tarefa imposta a todos os homens e no ìntimamente comum destino, em virtude do pecado original, do sofrimento e da morte" *(Die sittliche Grundlage der Völkergemeinschaft*, Regensburg, 1946, p. 13). Todo o ensaio merece ser lido.

histórico que passa: sua essência estará sujeita a tôdas as vicissitudes da história, arrastada no seu turbilhão; ficará à mercê da fôrça da política, da elite aristocrática, cultural ou industrial, etc.; será reduzida, como diz Kierkegaard, "àquilo que pensam os outros", àquilo que quer a oligarquia do partido ou a multidão ululante da praça.

Mas, se, ao contrário, a humanidade tiver um fundamento metafísico, ela reivindicará para si e para o indivíduo um conteúdo de valor eterno e imutável: ela será então uma essência de origem extra-mundana e transcendente, que se mantém intacta por causa do liame que conserva com a sua primeira origem e que não segue o carro do tempo e os seus mutáveis acontecimentos, mas os julga. E então o fundamento metafísico da humanidade não diz respeito tanto e apenas àquilo que o homem será um dia depois da vida, mas determina, antes de tudo e sobretudo, aquilo que o homem pode e deve ser hoje no tempo, para depois passar à outra vida. A acusação de eudemonismo e heteronomia feita à moral teísta permitiu a Kant abrir caminho a tôdas as aberrações da moral moderna, até à dissolução existencialista, que identifica a moralidade com o impulso do arbítrio individual (6).

---

6) Não só todo cristão, mas todo homem cônscio da sua natureza espiritual deve subscrever a enérgica declaração do teólogo protestante E. Brunner: "Não só a civilização e a cultura històricamente são dependentes e de modo decisivo das idéias e dos sentimentos da religião, mas também e sobretudo a ética... *A religião é o seio donde nasce tôda a "moralidade" e tôda a ética.* A consciência de "justo" e "injusto", lícito e ilícito, ordenado e proibido encontra-se na conexão mais estreita com a "consciência do sagrado" "(E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen* 4, Zurich, 1939, p. 15; cursivo do A.).

Num texto amadurecido (de 1850), Kierkegaard criticava a moral moderna nos seguintes têrmos: "A auto-reduplicação efetiva sem um "terceiro" que esteja fora e obrigue é um absurdo e reduz cada tal existir a uma ilusão ou então a uma simples experimentação. Kant pensou que o homem é para si mesmo a lei (autonomia), isto é, que êle se vincula pela lei que êle mesmo se impõe. Mas isto, na realidade e num sentido mais profundo, leva à supressão de tôda a lei ou à experimentação pura. A situação será tão pouco séria como tão pouco fortes eram os golpes que Sancho Panza se dava a si. É efetivamente impossível que em A eu seja realmente mais rigoroso que em B ou que deseje sê-lo. É necessário o constrangimento, se se deve agir sèriamente. Se o princípio que vincula não é superior ao eu e se sou eu que devo vincular-me a mim mesmo, por que então eu, nas condições de A (aquêle que vincula), poderei tomar a severidade que eu não tenho como B (aquêle que fica vinculado), se A e B são o mesmo eu?" (7). O constrangimento de que fala Kierkegaard é de natureza metafísica,

---

7) S. Kierkegaard, *Diário,* 1805, X 2 A 396. A citação reenvia à edição (II) completa do *Diário,* que compreende 20 vol. (Copenhagen, 1909-1948). Agora em trad. ital., t. II, p. 318. Diz egrègiamente ainda Troeltsch: "Quando não existe o ôlho divino que vê no coração de quem age e quando não há nenhum juízo divino que pese as suas ações, quando, duma maneira geral, nada se sabe sôbre o sentido, estrutura e fundamento do mundo, mas se permanece voltado para si próprio... segue-se por si o deixar correr as coisas como correm e o obedecer a uma lei moral obscuramente percebida apenas naquele mínimo necessário para poder ser considerado homem "passável", e quanto ao mais deixar o desconhecido no desconhecido, desde que sôbre o último sentido e fun-

e não psicológica: indica a inserção e a dependência da regra humana da lei e da verdade eterna, e é uma expressão para indicar ser o homem uma essência dialética, de modo que, para salvar-se, deve ser mais que homem. Aqui nasce o momento religioso, mas aquela exigência metafísica precede a religião e de certo modo julga e aprecia a mesma religião.

Podemos tentar uma última reflexão? Embora admitindo o conteúdo metafísico do homem, é um fato que o homem muda contìnuamente suas relações no mundo, tanto das coisas como dos homens: muda os costumes, muda as instituições sociais e políticas, muda certas formas de culto exterior e as formas de atividade externa da religião, como suas relações com as instituições políticas e sociais. Que significa então a admissão daquele núcleo eterno e intangível? Significa, antes de mais, isto: afirmação da espiritualidade da alma humana e da dignidade da pessoa, que como tal se relaciona diretamente com Deus, pelo que goza do direito de escolher aquela forma de vida privada e pública que julga de seu agrado.

Isto implica não tanto a exigência de uma determinada forma exterior de vida que deva apresentar-se idêntica para todos os povos e em todos os séculos desde a época de Matusalém até à nossa felicíssima, quanto a exigência de manter inalterada a "relação de valor" entre a pessoa e o mundo, entre a pessoa e as instituições sociais.

A humanidade, precisamente porque a natureza humana é dotada de espírito e se dedica a

---

damento da vida nada se sabe nem, não obstante todos os esforços, algo se poderá saber". *Ibid.*, p. 536.

transformar a realidade exterior, pode também dizer-se uma essência histórica: sua dimensão é o tempo, não só como individualidade (o que se observa, em parte, também nos viventes inferiores), mas também como espécie. A essência humana é, portanto, intrìnsecamente suscetível de desenvolvimento, sujeita a mutações nas suas instituições e formas sociais, bem como nas artes, nas ciências e na filosofia. Esta "historicidade" do ser espiritual é também admitida pelo idealismo, que se limitou, porém, a afirmá-la e por isso não superou a esfera da "emperia", identificando, sem mais, o *verum* com o *factum* e deixando por resolver o problema essencial da relação entre forma e forma de civilização.

Quando, pelo contrário, se admite, com o Realismo greco-cristão, a conscistência do núcleo ontológico da essência humana, a variação das vicissitudes humanas é apenas uma nova matéria, que aquela "relação constante de valor", e portanto o espírito, está sempre em grau de dominar e de organizar, trazendo à atualidade formas novas e diversas: verdadeiro espelho do eterno no tempo e energia invencível de redenção do transitório e do caduco, das aparências e das contradições, como se acenará também para a Política e para a História.

2. — *Política e História.*

A Política e a História consideram o devir da "liberdade" nas dimensões do espaço e do tempo; consideram, portanto, o homem na "transcendência" da liberdade, como membro de uma coletividade no mundo e como pertencente a certa época dêste mundo. Nesta nossa investigação, não interessa

a arte da política, a habilidade das competições e dos interêsses no interior de um estado entre govêrno e partidos, ou entre um estado e os outros estados de que depende o destino dos estados, a sua sobrevivência e o seu desaparecimento nas vagas do tempo, que é o que constitui a História. Interessa, ao contrário, a essência dos fatos e o destino dos homens.

A relação entre Política e História é análoga à que se passa entre Ética e Direito: assim como os princípios da Ética fundamentam o *Sollen* (o "dever") pragmático a que corresponde o direito (natural), do mesmo modo que o côncavo corresponde ao convexo, assim também os fatos da História (que é a atuação da Política) encarnam a idéia conquistada pela Política; a realidade da História fixa-se como devir temporal e espacial, mas não como simples resto do "passado", senão como "argumento" para a solidariedade que os documentos conservam com o "dever", isto é, com as "responsabilidades" dos mortos protagonistas, de que se tornam então documento vivo e falante.

Como acima ficou dito, só o homem é, na natureza, artífice de História, de modo que o devir da História através dos séculos é um reflexo do desenvolvimento de cada um através dos anos de sua existência. Sem dúvida que eu sou "homem" à idade de seis meses como o sou à idade de cinqüenta anos ou depois ainda: a "essência" de homem não mudou. Mas, se com o decorrer dos anos não muda a minha essência, muda indubitàvelmente a minha "realidade" de homem: ser criança não é a mesma coisa que ser adolescente, jovem, adulto ou velho — e êste "não ser a mesma coisa" não é uma diferença qualquer, comparável talvez àquela que existe entre o ser de côr

branca ou negra, ter um caráter ou quociente de inteligência maior ou menor. Na realidade, trata-se de "formas", de características, de virtualidades e de atuações humanas que nosso ser vem adquirindo no tempo, formas de natureza bio-psíquica e espiritual que se dispõem numa sucessão absolutamente irreversível. As idades da vida representam assim "virtualidades" do ser do homem como tal, as suas "dimensões" paradoxais, porque o advento de uma marca o desaparecimento de outra.

Anàlogamente, as épocas históricas são as idades da humanidade e representam, pelo menos de fato, as "virtualidades" não já da essência considerada em abstrato, mas sim concretamente, no seu aspecto de vida associada de um povo ou no movimento de uma inteira civilização. Com esta diferença decisiva, porém: enquanto as transformações do espírito individual são devidas principalmente ao fator biológico e brotam antes de tudo das fôrças ínsitas no organismo, as quais se desenvolvem sempre segundo o mesmo ciclo de formas que se repete até ao infinito em todos os indivíduos de todos os tempos, o ciclo de formas do devir histórico apresenta-se como irrepetível, sendo cada forma sua original. As teorias dos "retornos" históricos, dos "ciclos de civilizações", do "eterno retôrno" e semelhantes pertencem ao campo da interpretação e da hipótese e exigem como fundamento a aceitação de uma filosofia que se pode também rejeitar e da qual se deve prescindir quando se queira aprofundar o sentido metafísico do ser (8).

---

8) Sob êste aspecto, pode-se reconhecer que Vico fêz, depois de S. Agostinho, a maior tentativa de uma teoria da História em função da Providência, como

Enquanto, pois, o desenvolvimento biológico individual é determinado e cíclico, desenvolvendo um "enrêdo de natureza" sob o impulso das fôrças da natureza, o devir da História é intrìnsecamente indeterminado, onde qualquer forma pode aparecer — quando vista efetivamente concretizada — original e nova. Além disso, o movente principal, ou seja, a fôrça propulsora da História não é tanto a natureza ou o fundo bio-psíquico do ser humano, mas deve procurar-se na sua parte espiritual e na sua *liberdade.* Que outra coisa são, de fato, as formas de govêrno senão a versão concreta da fórmula da liberdade, a interpretação da sua "possibilidade" dentro de determinada época, de uma forma de cultura ou civilização? Que outra coisa são as declarações de guerra e os tratados de paz, concordatas e convenções... senão ainda a atuação da liberdade do homem por parte de um povo e a afirmação, reivindicação e defesa da sua liberdade?

Observações óbvias à primeira vista, mas que mistérios elas encerram se consideradas um pouco mais de perto! A política é obra de liberdade, sim: mas liberdade de quem? Raramente na História o curso da vida pública foi determinado "per scita populorum" (por decisão dos povos), e deve-se duvidar se, mesmo nestes casos, a democracia não tenha sido freqüentemente um expediente muito mais refinado de oligarquia dos mesmos governos aristocráticos ou tirânicos. A vontade dos indivíduos — considerada no momento essencial da liberdade — não pode chegar ao

---

reconhece também W. Dilthey, *Einleitung in Geisteswissenschaften,* c. XV, in *Gesammelte Schriften* I, Teubner, Leipzig, 1933.

govêrno como vontade individual. Isto é evidente, pois o máximo de liberdade política concedida aos indivíduos é a eleição dos candidatos ao govêrno, os quais prometem atuar certo programa; não atinge, portanto, o exercício do poder como tal, e é estulto pretendê-lo, se o govêrno é exrecido por alguns competentes. A liberdade política é a liberdade de ter confiança em certo programa e em certos homens que se apresentam por si ou sob a égide de um partido, os quais, quanto são pródigos de garantias e promessas durante a campanha eleitoral, outro tanto podem tornar-se complicados e impenetráveis, uma vez chegados ao poder e aos postos de comando.

Interessa relevar não um simples defeito de psicologia ou a simples falta de justiça distributiva nas relações entre indivíduo e sociedade: defeitos e lacunas aqui são inevitáveis e fazem parte da diversidade de situação em que se encontra o homem como indivíduo e como detentor do poder. O nó da questão é outro e de natureza metafísica: consiste na *incomensurabilidade do ato político com a liberdade dos indivíduos.* O ato político dirige-se (isto é, deve dirigir-se) para a conservação e o incremento da Sociedade, ou seja, o "bonum commune". Para a defesa e conservação dêste "bem comum", o govêrno pode exigir do indivíduo o sacrifício de todos os seus bens, inclusive o das suas liberdades cívicas e o da própria vida. Aqui há um hiato para a razão e a própria justiça (9): se permanecemos no âmbito

9) Troeltsch, retomando a teologia da liberdade de Kierkegaard, fala de um "salto" (Sprung), compreensível e possível sòmente do ponto de vista do Cristianismo. (Cfr. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme,* I, in "Gesammelte Schriften", III, Tubinga, Mohr, 1922, p. 178 s.

do puramente humano, estamos diante duma inversão de valôres, pois trata-se de uma promoção do secundário ao principal, daquilo que por sua natureza era instrumento à dignidade de fim e de princípio. A observação é tanto mais pertinente quanto é verdade que, no final, a acenada inversão não aproveita nem sequer àqueles que parecem os afortunados detentores do poder, não só porque podem acabar sendo vítimas das competições e paixões, mas porque também êles deverão passar, de qualquer modo, e deixar o poder a seus sucessores e a rivais.

Mas na fenomenologia da política há algo mais. Aquêles mesmos que estão no poder, cedo ou tarde, deverão dar-se conta de que a política procede ou deve proceder ao contrário da lógica, mas a sua trama não é contínua; de que, não obstante as mais atentas vigilâncias e as mais enérgicas diretrizes, os acontecimentos estão sujeitos a mudanças bruscas ou fugas precipitadas; de que, se nos tempos de tranqüilidade a barca parece navegar calma e dócil sob seu comando, nos tempos de borrasca move-se loucamente, como se o timão tivesse passado para outras mãos: a salvação e a catástrofe ficam suspensas por um fio, que pode ser uma conjuntura, um encontro qualquer, um êrro inexplicável ou certa convicção potente e imprevista... ou outra coisa, mas que geralmente desrespeita tôda a lógica dos fatos e a mais sábia preparação.

Por isto pode-se dizer que também a História procede, como a vida individual, por crises de separação, mas com a diferença essencial já apontada: as crises biológicas repetem-se num modo determinado e constante, enquanto as crises sociais são sob certos aspectos irrepetíveis e não

são de modo algum perfectíveis, como o são as biológicas. A passagem à Ásia de Alexandre Magno — a que se deve grandemente a preparação do mundo para o cristianismo — correspondia, certamente, a um plano de conquista, mas foi talvez determinado e decidido por uma imponderação, como aquela que decidiu Júlio César a passar o Rubicão, donde nasceu o Império Romano e a que se deve, portanto, aquilo que Roma fêz pela organização da humanidade no mundo antigo, preparando assim o mesmo advento do cristianismo (do ponto de vista histórico, evidentemente!).

Provàvelmente, tôdas as guerras e revoluções que marcam as várias etapas da História se desencadearam em certo momento por uma pequena centelha cuja origem ninguém jamais soube. Se pode ser verdade, como diz Sócrates, que tôdas as guerras nascem por cobiça de riquezas (Phaed. 66 s), e se as competições políticas dentro de um estado visam à distribuição daquelas riquezas, os resultados das guerras e das revoluções não correspondem jamais exatamente aos planos de seus fautores: e, mesmo quando tais resultados são eventualmente conseguidos, são-no duma forma novamente precária, que prepara outras lutas e competições. (10).

O nó da questão volta, portanto, a ser metafísico e teológico ao mesmo tempo: falar de uma

10) O maquiavelismo é um sistema de ação política, não uma "teoria" da História. Se depois a mesma injustiça possa trazer conseqüências felizes, disso devemos ser gratos — como observa com profundo sentido cristão o jovem Kierkegaard — "... não a êste homem ou àquele Estado, mas à Providência" (*Diário*, I, A, 42: observação do dia 23 de dezembro de 1834, trad. ital., I, p. 10).

"heterogeneidade de fins" (Wundt) como lei do devir histórico é — como o *fatum* dos antigos — reconhecer simplesmente esta "polivalência" de resultados, não explicá-la nem sequer adverti-la na sua originalidade. O essencial é ainda o fato de a liberdade ser vencida pela realidade, isto é, mostra-se uma realidade que foge ao domínio da liberdade nos momentos mais decisivos. O cidadão, elegendo com seu voto aquêle que administrará o erário público, vota por uma idéia e outra coisa não poderia fazer, pois, se se tratasse de eleger o Indivíduo como indivíduo, deveria eleger-se a si mesmo: assim, é sempre a idealidade que resta como fundamento da coesão do real.

Mas aquilo que o cidadão vê realizado não pode ser o ideal, mas sim e apenas efeitos e programas particulares, que podem, em certos momentos, contrastar com os seus interêsses de Indivíduo (enquanto homem, espôso, pai de família!...) ou mesmo com os interêsses de todos os indivíduos. Por isso falamos de uma "incomensurabilidade do ato político com a liberdade dos indivíduos". A situação repete-se, portanto, mas de modo inverso, na grande política, no âmbito da ação política direta, feita pelos detentores do poder: constata-se a *incomensurabilidade da ação com o seu êxito* na nação e na sociedade. Eis a intrincada questão metafísica, que põe uma instância decisiva de transcendência (11).

---

11) "Sem dúvida encontram-se aqui os elos de uma corrente, mas ninguém os une intimamente, ninguém sente ser um todo" (R. Eucken, *Philosophie der Geschichte*, in *Die Kultur der Gegenwart*, ed. cit., p. 268). Eucken tem esta expressão num contexto mais genérico que o nosso, mas a afirmação é justa.

Isto não significa a aceitação imediata de uma religião: a religião é uma atitude pessoal, que implica uma conduta prática e portanto uma decisão livre, que é algo mais que simples reconhecimento de transcendência ontológica, o qual pode ser sempre, todavia, o ponto de partida donde o homem se move para a religião e que confere à religião nítida fisionomia de transcendência. É conhecida a expressão de Proudhon: "no fundo da nossa política encontramos sempre a teologia". O célebre estadista espanhol Donoso Cortez fêz desta expressão o tema do seu *Ensaio sôbre o Catolicismo, o Liberalismo e o Socialismo* (12), cujo desenvolvimento não posso apresentar aqui, limitando-me a procurar os "momentos iniciais" da crença do homem em Deus, ou, em terminologia técnica, da imprescindibilidade da transcendência. Assim, a consciência humana, de qualquer e para qualquer parte que ela se volte, para o ser da natureza ou para o seu próprio ser, na vida pessoal como na vida social, adverte uma "passagem ao limite", que constitui o momento decisivo mas que, sob outro aspecto e mesmo do ponto de vista ontológico, sai fora do domínio da consciência. Precisamente por isso se fala de transcendência.

Bem diferente foi a solução da filosofia moderna, iniciada vigorosamente por Lessing e pelo Romantismo, continuada por Kant, Herder e extremada por Hegel. Ela se fecha na perfeita imanência: não é o Indivíduo que conta, mas o Povo, e a História é a vida dos povos, um produto do "espírito coletivo" *(Volksgeist)*, que — para He-

12) A citação encontra-se no início. (Cfr. *Obras Completas*, ed. B.A.C., Madrid, 1946, t. II, p. 347).

gel — seria a humanidade no seu memento mais intensivo e autêntico. Mas, como a verdade deve ser una e absoluta, enquanto os povos, assim como os indivíduos, nascem e morrem, dêles não restando senão um pequeno monte de ruínas, a Verdade do ser está no Todo, no conjunto de tôda a História, que abraça todos os povos e todos os séculos. Uma Verdade que consiste, portanto, no devir de si mesma, que não será concedida a nenhum indivíduo, a nenhuma época e a nenhum povo. Êste Todo da História, considerado no seu devir, é, para Hegel, o Espírito; e, enquanto considerado na sua unidade absoluta, é o "Conceito" *(Begriff)*, unidade de todos os contrários. Cai, portanto, automàticamente, tôda a instância de transcendência, antes, é positivamente excluída, porque reduzida a uma forma inferior de conhecimento, a subjetividade de sentimento e de representação. "O Espírito, declara Hegel, é *uma* individualidade que, na sua natureza essencial, é representada, venerada e gozada como o ente ou o deus da *religião*, é figurada como imagem e intuição na arte, é conhecida e concebida pelo pensamento na filosofia. Graças à originária identidade da sua substância, do seu conteúdo e do seu objeto, tais formas estão inseparàvelmente unidas ao espírito do Estado: só com esta dada forma de religião pode subsistir *esta* forma estatal, e assim neste Estado só esta filosofia e esta arte" (13).

Para Hegel, portanto, a substância completa do nosso ser está na realização do Estado, ao qual compete a organização das outras "formas" do

---

13) Hegel, *Lições sôbre a filosofia da história*, tr. it., Firenze, 1941, p. 119.

espírito: a religião, a arte, a ciência. Uma vez aceita a unicidade spinoziana da substância, a "filosofia da identidade" resulta inevitável e então, e sobretudo com o apoio da dialética, que elimina os problemas do devir, tudo se torna claro e justificado. Quando a verdade está no Todo da História e o direito consiste na vitória do mais forte, não há mais perguntas a fazer; não há já hiato entre o dever-ser e o ser; não pode haver lugar para reivindicações ou recriminações por parte de seja quem fôr, pois cada Indivíduo não é senão aquilo que êle é para a espécie, dentro da espécie.

Repare-se agora como Droysen repete e vulgariza Hegel: "Suspirar sôbre a impotência e o abandono do ser humano soa mais piedoso de quanto seja a realidade: se cada criatura é uma existência da própria espécie, portadora do próprio conceito de espécie, então a História é o conceito de espécie do homem". Portanto: historicismo absoluto; identidade sem resíduos de ser e devir; o homem indivíduo não conta, porque é mera emperia destinada a perecer; é vã a sua aspiração a uma consistência ontológica: "Como é solitário, abandonado, necessitado de confôrto o homem-indivíduo na sensação da sua finitude empírica, da sua debilidade e pusilanimidade!...; eis o momento em que êle se volta para a divindade e luta incessantemente para estar certo dela". O homem deve procurar a divindade não no além, mas no aquém: "Mas ao mesmo tempo êle sente que não é apenas êste homem-indivíduo, mas sim um elemento vital no âmbito do seu povo e da sua época, um membro da grande continuidade da História, repleto e sustentado por es-

ta grande universalidade que é a fonte da sua moralidade, chamado também êle à grande obra da humanidade", etc. (14).

### 3. — *História e Providência*

Os teóricos da Política e da História não aceitam o momento teológico, recusando-se sobretudo a reconhecer-lhe a última palavra sôbre o ser do homem: para êles a transcendência dá a impressão de um salto no vácuo, onde o homem carece de todo amparo. A razão última desta idiossincracia teológica está na mesma essência da filosofia moderna, na sua fundamentação imanentista, de que Hegel constitui o ápice e o existencialismo ateu o epílogo e a inversão metafísica: o ser concebido em função do conhecimento e o conhecimento em função do universal humano, subjetivo. E assim se acabou por divinizar o "homem-universal", que jamais existiu ou poderá vir a existir, e se deixar andar à deriva o Indivíduo, a Pessoa, porque não se quis aprofundar a verdadeira dialética do homem: aquela do corpo e espírito, sentido e inteligência, intuição e razão, indivíduo e coletividade... Assim, a tensão dialética e a problemática na vida e na história é só aparente: cessa, portanto, no homem, tôda aspiração para além do tempo e da finitude e não há tampouco para a religião um lugar diferente do das ilusões.

Nos ambientes neo-kantianos da filosofia alemã, no início dêste século, não era difícil admi-

---

14) G. G. Droysen, *Grundriss der Historik*, tr. it., Firenze, 1943, p. 65 s.

tir-se certa esfera ontológica própria do Espírito, com a qual o homem era pôsto em contato e assim se gerava a História: era proibido, porém, falar de Deus e da Providência. Ouçamos ainda R. Eucken: "A História não aparece nem só como obra do homem indivíduo, nem tampouco como uma emanação da vida do espírito, mas é o produto *(Erzeugnis)* do contato do homem e da vida do espírito. É êste o fato fundamental da História, que explica a sua íntima inquietação e o seu movimento, que introduz aqui um grau mais alto de realidade numa forma de existência para ela desproporcionada, sem perder-se nela, mas também sem obter nela uma posição segura. Assim compreendemos nós a dialética interior que penetra tôda a História, a imprescindibilidade como a insuficiência da História, o confiar-se a ela como a luta contra ela. Não se chega a nenhuma conclusão certa e, a respeito das questões supremas da vida do espírito, os proveitos da História não são senão proveitos de possibilidade" (15).

Mas a última filosofia alemã rejeita também êste último vestígio de transcendência e, sob o pretexto de retomar o realismo integral, recai no biologismo e "ontologiza" as supostas propriedades raciais e os sucessos (ilusórios!) de uma política "contingente" (16). Hoje sabemos qual foi o êxito daqueles sucessos: não sabemos, porém, ainda — pelo menos eu não sei — se aquêle êxito tenha feito ganhar juízo à filosofia alemã,

---

15) R. Eucken, *Philosophie der Geschichte*, in *Die Kultur der Gegenwart*, I/6, ed. cit., p. 272.

16) Cfr. a crítica ao texto cit. de Eucken por parte de H. Heimsoeth, *Geschichtsphilosophie*, in *Systematische Philosophie*, hrg. von Nicolai Hartmann, Stuttgart w. Berlin, 1942, p. 598 n.

reconduzindo-a àquela "vida supratemporal do espírito" *(zeitüberlegenes Geistesleben)* desprezada nos dias da vitória.

Esta atitude é essencial à filosofia moderna e transcende a diversidade dos sistemas, os quais se dividem só no segundo momento para disputar o lugar deixado vago por Deus. Ouçamos também Dilthey: "Nem a História pragmática nem a metafísica podem resolver o problema da essência da História. O segrêdo da História e da humanidade está situado muito mais profundamente de quanto o seu espírito possa encontrar. O véu dêste mistério levanta-se ao ver a vontade humana, que geralmente não se preocupa senão de si mesma, cooperando contra suas intenções para um conjunto de fins que a superam: quando se vê a inteligência humana, por limitada que ela seja, realizar neste complexo algo de que o homem necessita, mas que não estava nem nas suas intenções nem nas suas previsões de inteligência individual" (17). Contudo Dilthey não tira uma conclusão e perde-se no estetismo e no biologismo. Para êle a religião é a consciência do significado e do valor da vida... num espírito que não faz já de si mesmo o centro. Antes, sua mente desloca no universo o centro da existência, intui a plenitude e a beleza do universo e assim se enche de amor pela causa divina (18).

Mas Dilthey erra o alvo duas vêzes pelo menos. Antes de tudo, é precisamente o Teísmo que

---

17) W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1. II, c.; Ges. W., Bd. I. Teubner, Leipzig, 1933; cfr. p. 125 s.

18) Cfr. J. Höfer, *Vom Leben zur Wahrheit*, Freiburg i. Br. 1931, p. 146.

considera o homem o centro de todo o mundo visível, como microcosmo e como "homo faber". Além disso, o recurso dos eventos humanos não suprime de modo algum as causalidades particulares, mas supõe-nas: o problema da intervenção de Deus na História humana não é certamente fácil de compreender, mas tampouco é supérfluo ou contraditório. Ocupa uma posição única, como convém à natureza divina, e não está em colisão, portanto, com nenhuma causalidade finita, mas delas é, ao invés, o princípio e a garantia. Como os fenômenos naturais são causados pelas fôrças naturais, também os acontecimentos e processos históricos são devidos à ação de personalidades ou de grupos individuais: como, por exemplo, o Helenismo às guerras de Alexandre Magno, o Império Romano à eliminação do govêrno republicano feita por Júlio César, etc. Todavia tais fatos, e todos os fatos humanos, transcendem nas suas conseqüências a personalidade dos autores imediatos e a entidade das suas intenções. Há, portanto, um excedente ontológico no movimento dos fatos humanos que, para a consciência histórica e filosófica, resulta bastante mais importante que o próprio fato ou o resultado imediatamente desejado pelos protagonistas. Donde vem, portanto, tal excedente? Ou por outra: quem guia efetivamente a História? Mais ainda: a historiografia moderna, simples tutora do fato, ou seja, do ponto médio da História e da sua matéria, assim como não compreende o ponto de chegada da História, assim também não compreende, nem se preocupa por compreender e salvar o ponto de partida que é a liberdade individual, porque se entrincheira no universal. Dêste modo ela desculpa tôdas as culpas e passa por cima de tôdas

as injustiças: seu juízo consiste em arquivar tôdas as práticas. Poderá ser isto suficiente?

Tinha razão Kierkegaard, fazendo-se eco da concepção da História dos Apologetas cristãos, em classificar semelhante interpretação como paganismo e em qualificá-la de "desespêro"; a moderna concepção da História elimina a liberdade de Deus e do Homem, para resolver tudo no acaso ou na necessidade. Já num gesto juvenil Kierkegaard havia atingido o ponto fraco da concepção moderna para reivindicar a Providência cristã: acusa o hegelianismo de eliminar o próprio problema da História enquanto esta se apresenta como "unidade ou síntese de metafísica a de causalidade". E prossegue, profundamente: "É realidade metafísica, enquanto êste é o mastro eterno da existência, sem o qual o mundo dos fenômenos cairia em ruínas; é a causalidade, enquanto em todo evento existe sempre a possibilidade da produção de uma infinidade de outros modos: esta unidade, do ponto de vista de Deus, é a Providência, do ponto de vista dos homens, é a História". Esta unidade de síntese de metafísica e de causalidade que se explica na História do gênero humano é pré-formada, de certo modo, na mesma estrutura dos indivíduos: "Esta unidade da metafísica e da causalidade encontra-se já na consciência do eu, que é o ponto de partida da personalidade. Eu tomo consciência de mim mesmo no meu valor eterno ou, por assim dizer, na minha necessidade divina e, ao mesmo tempo, na minha finitude causal (isto é, que eu sou aquêle ser determinado, nascido em tal parte, numa tal data, sob o influxo multíplice de todos êstes fatôres de variabilidade). E êste último aspecto não deve ser desprezado, porque a verdadeira vida do in-

divíduo reside na sua apoteose, a qual não permite que o eu vazio e sem conteúdo abandone, por assim dizer, secretamente, esta sua finitude, para tornar-se evanescente e perder-se emigrando para os céus, mas exige que a Divindade habite nesta finitude e não recuse adaptar-se" (19).

A intervenção de Deus, a que acena o texto precedente, é analisada pormenorizadamente nas Obras e nos Diários seguintes. Um dos textos mais completos pode-se ler nos últimos anos de vida: Kierkegaard expõe aí a sua "Teologia da História" à luz da sua alta visão cristã da vida: "Deus tem apenas uma paixão: amar e querer ser amado. Êle teve o prazer de exaurir com os homens todos os expedientes para poder ser por êles amado, e assim exauriu o Seu amor. Naturalmente, Êle próprio intervém e dispõe tudo para êste fim. (...). Eu imagino Deus como um poeta, e é por isso que Êle suporta o mal, as tagarelices, a miséria, a mediocridade das nulidades humanas, etc. Isto mesmo é o que faz o poeta com as suas criações: permite que elas saiam... Mas, assim como nos enganamos redondamente se atribuímos ao poeta os gestos e os pensamentos contidos nas suas criações, assim também é um êrro supor que tudo o que acontece, pelo fato mesmo de acontecer, tem o consentimento de Deus. Pelo contrário: Êle tem para si a Sua opinião. Mas, como o poeta, Êle permite que aconteça tudo aquilo que é possível: está presente em tôda parte, observa e amplifica poetizando, quase dum modo impessoal e sem fazer preferências, em certo sentido: mas, em outro sen-

19) S. Kierkegaard, *Diário*, III A 1 (4 de julho de 1840); tr. it., t. I, p. 127.

tido, está presente pessoalmente e põe a diferença mais tremenda, como aquela entre o bem e o mal, entre o querer e o não-querer aquilo que êle quer, etc. As tagarelices de Hegel, afirmando que o real é a verdade, equivalem a atribuir ao poeta as palavras e as ações das personagens dos seus dramas. Apenas se deve ter por certo que aquilo que move Deus a querer poetizar dêste modo não é, como pensava o Paganismo, capricho ou passatempo. Não, não: o que constitui a seriedade da ação de Deus é amar e ser amado. Esta é a Sua paixão. Antes — oh! Amor infinito! — é quase como se Êle próprio fôsse escravo desta paixão, em seu poder, de modo que não pudesse deixar de amar; como se o amor fôsse a Sua fraqueza, enquanto é a Sua fôrça a onipotência do Seu amor. A tal ponto Seu amor não está sujeito a mutações." (20).

20) S. Kierkegaard, *Diário*, 1854; XI 2 A 98, tr. it., III, p. 300 s.

# CONCLUSÃO

## O PROBLEMA DE DEUS NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

Parece que o momento atual sofre de uma "saturação teológica": no campo dos estudos filosóficos, as investigações metafísicas cederam o lugar às análises problemáticas, culturais, fenomenológicas. Vem-se delineando uma situação estranha: enquanto o lugar do Absoluto é considerado vago, o homem por sua iniciativa não ousa substituí-lo, como fêz a filosofia do século XIX e o idealismo absoluto dos primeiros decênios do nosso, e prefere deixar-se arrastar pela corrente exterior da política ou languescer na apatia. À exceção do marxismo dos militantes dogmáticos, que permanecem tenazes assertores da própria escolástica mais categórica, o homem contemporâneo, depois da experiência do fracasso das miragens políticas, econômicas e sociais mais sedutoras, já não sente atração pelo Absoluto: resigna-se a ser uma essência falhada, que lacera no tempo a sua trama.

Quase se poderia dizer que, em relação à incredulidade do Iluminismo e do ateísmo aberto ou velado dos grandes sistemas filosóficos do século passado, a situação hoje é invertida: enquanto então era a elite do pensamento a pronunciar a sua rejeição do problema de Deus e a minimizá-lo,

hoje são as massas que todos os dias e em tôdas as manifestações professam tal rejeição, ao passo que a elite do pensamento começa a fazer o diagnóstico exato de tal fenômeno pavoroso e procura retomar o contato com a tradição espiritual do Ocidente.

Nosso momento é, portanto, de interrogação, de espera, de ajustamento, onde se encontram já orientações eficazes e positivas, mas onde também, por vêzes, podemos verificar serem os princípios do passado ainda operantes, e às vêzes com a cumplicidade das boas intenções. Princípios e métodos os mais disparatados, que no século passado se opunham e combatiam ferozmente, encontram-se hoje por vêzes lado a lado, e a atmosfera do pensamento tornou-se grave e babélica.

O primeiro trabalho será, portanto, denunciar os equívocos mais ou menos expressos e escolher aquêles modos e momentos essenciais que permitam fundamentar, esclarecer e resolver os últimos problemas do ser e da vida, sem rodeios ou declamações inúteis. Ressalta aos olhos de um observador atento e desapaixonado o influxo cada vez mais limitado que a filosofia exerce sôbre o drama da vida nos seus variados aspectos: religioso, artístico, político, cultural...

Nos séculos passados, a filosofia dava quase sempre o tema, os princípios e o grito de batalha nas controvérsias que abalavam as consciências. Hoje, não. As lutas desencadeiam-se à superfície, no conflito de interêsses econômicos, culturais, sociais imediatos... sem ascender aos princípios. O redemoinho da vida não permite um retôrno sôbre si mesmo, um apêlo à reflexão, em que o homem, habituado a pensar, se pergunte qual seja a natureza exata da relação entre o contingente

e o necessário, entre o temporal e o eterno. Hoje, parece, é quase pacífico não existir senão o que é contingente e transitório, dever-se "fingir", figurar e projetar algo diante de si, na corrida do tempo.

Assim, o problema de Deus foi "absorvido" e volatilizado. Veio-se criando, dêste modo, uma situação assaz complexa, porque a sinceridade da verdade teológica já não é procurada pela massa, e não raro também pelos próprios homens de pensamento, à luz do nexo dos princípios, mas tendo apenas em vista a satisfação de exigências práticas imediatas, ou com a impaciência de ver a realização do "reino de Deus" neste mundo. E, por "reino de Deus" entende-se, naturalmente, a tranqüila satisfação das próprias exigências nesta vida, ou também — nos casos mais ideais — o advento da justiça social, da paz eterna entre os povos, e assim por diante.

O Absoluto é, portanto, apresentado apenas como algo de concreto, já não considerado na transcendência do seu ser beatificante. Êste "ser concreto da imanência" constitui a característica do nosso tempo, que está decidido a resolver pelo caminho mais rápido o problema do ser. No pensamento grego e cristão, era do Absoluto, de Deus, que se passava ao homem, o qual tinha em Deus a sua medida e o seu fim: a imperfeição e insatisfação que o homem sentia no seu ser, no seu viver e no seu pensar... encontravam seu complemento e saciedade em Deus e na relação com Deus, o que constituía a situação e compreensão metafísica da existência.

Também nos grandes sistemas metafísicos idealistas do século passado, ainda o Absoluto dá garantia a tôda a realidade, verdade, liberdade...:

sòmente que êste é um "Absoluto de representação", formal ou transcendental, não uma "pessoa transcendente", que obtém e vive em si a plenitude de ser: nêste equívoco tem início fatal a queda do Ocidente. O marxismo e o existencialismo, que têm em tensão a cultura contemporânea, são a direta e imediata derivação do idealismo (e do positivismo que pretendeu contrapor-se-lhe) do século passado. O marxismo político combate a religião e está decidido a chegar até ao fim. O marxismo teórico ignora a religião, a qual não tem cabimento na determinação do ser do homem; e esta "ignorância" sistemática e metodológica está como fundamento da destruição da religião, perseguida pela política. Ora bem. Tal ignorância é de nítida derivação hegeliana.

Igualmente o existencialismo contemporâneo ou se declara expressamente ateu (Sartre) ou reivindica apenas ao homem a dimensão do tempo e da História (Heidegger), da cultura e da ciência (Jaspers): Deus permanece um "além" de sua própria afirmação ou negação. Estas mesmas repetições encontram-se com algumas orientações provenientes da dissolução do idealismo, como o pragmatismo, ou da necessidade de repensar o próprio espiritualismo, depois do fracasso do pensamento moderno, como fazem não poucos pensadores cristãos que sustentam a "não-conclusividade" da filosofia. Assim, a filosofia foi exorcizada do Absoluto: Deus torna-se, quando muito, um "posterius" deixado à iniciativa individual, à escolha, etc., ou ainda mais resolutamente, apenas à ação e à fé.

A verdadeira causa desta exasperação do problema religioso em nossos dias foi o idealismo hegeliano, e é mérito do marxismo tê-la descober-

to e proclamado. Sobretudo na Itália, o idealismo metafísico de Hegel é quase ainda desconhecido, especialmente por causa do neo-hegelianismo de Spaventa, Gentile, Croce e seus discípulos, que hàbilmente desviaram muitos críticos da discussão dos princípios. Assim, na crítica básica ao imanentismo absoluto se misturavam, tácita ou expressamente, admissões sôbre não poucos pontos: simpatias que eram retribuídas também da outra parte, como por exemplo, Gentile, que, especialmente nos últimos anos (cfr. *La mia religione)*, fazia expressa profissão de teísmo e cristianismo.

Mas, quando remontamos à autêntica posição hegeliana que é a principal inspiradora tanto do ateísmo marxista como do existencialista, o equívoco não tem mais razão para existir. A causa do equívoco, é verdade, remonta ao próprio Hegel, mas pela convergência de princípios diversos. Hegel ocupou-se durante tôda a vida e profundamente do problema religioso, e tem-se freqüentemente a impressão de que êle constitui o centro do seu pensamento: mas, ou por hábil manobra ou efetiva convicção, êle recoloca o problema relegioso completamente nas mãos do homem. Os pilares da posição hegeliana podem reduzir-se aos seguintes: o princípio da interioridade protestante, o princípio da *Aufklärung* (= explicação) segundo a interpretação kantiana e a interpretação dialética do real de inspiração teológica (especialmente de Bohme). O procedimento hegeliano é bastante engenhoso, mas a essência do método revela-se com suficiente clareza: foi a insensibilidade teológica do neo-hegelianismo (especialmente italiano) que emaranhou a meada com a sua pretensão de reformar a dialética hegeliana.

1) Antes de tudo, não resta dúvida de que Hegel, especialmente o Hegel da maturidade, se julgava sequaz fiel de Lutero, ou melhor, pretendia ter sido o primeiro a aprofundar e a consolidar a verdadeira liberdade do espírito, como prova a Introdução à *Filosofia do Direito* (1).

2) Mas Hegel interpretou a exigência luterana dentro do nôvo clima da *Aufklärung:* esta, apoiada na metafísica de Spinoza, tinha afirmado o valor absoluto da razão humana e a separação entre razão e fé, entre filosofia e religião... e assim havia dividido o homem e desconcertado a esfera da sua ação. A Razão, afirma ao invés Hegel, não é a antítese ou inimiga da religião e da revelação, mas o complemento e a reconciliação dos dissídios que a religião cria na existência (a morte, o pecado, a redenção...)

3) Êste superamento pode obter-se enquanto a *Razão absoluta* é a mesma "razão humana" considerada como totalidade do seu *desenvolvimento* histórico, ou seja, como Espírito Absoluto. Tal desenvolvimento do Absoluto é a novidade de Hegel com relação a Spinoza e à *Aufklärung:* isso foi possível pelo recurso à dialética. A dialética hegeliana esconde não poucos pontos obscuros; parece, todavia, ser sua origem próxima o conceito kantiano de transcendental, e a remota e mais profunda, especulação bohmiana sôbre o devir trinitário de Deus.

---

1) Cfr. C. Fabro, *Il problema della fede nel pensiero moderno*, in "Atti del III Congresso intern. tomista", Roma, 1951.

O equívoco hegeliano assim é claro: Deus é o *Todo* da História e da civilização humana, em relação à qual as várias civilizações, religiões, culturas e as próprias personalidades dos indivíduos são apenas "momentos" transitórios. Deus é o Absoluto, o Uno, o Conceito puro que sempre retorna a si mesmo do multíplice e do diverso...

Hegel chegou a esta concepção por graus sucessivos. O Hegel jovem, descoberto por Dilthey em 1905 e dado a conhecer por A. Nohl em 1907 com a edição das *Theologische Jugendschriften*, manifesta-se ainda iluminista, de uma moralidade nìtidamente laica que reduz Cristo e o cristianismo a simples ideal ético. O Hegel sistemático da *Vernunft* (razão) marcou a ruptura: o Cristianismo constitui o auge do desenvolvimento histórico do homem enquanto mostra a "conciliação" *(Versohnung)* do divino e do humano, e Cristo atuou em si esta identidade de humanidade e divindade. O ponto decisivo do Hegel da maturidae é por isso êste "absorvimento" da revelação na razão, da teologia e da religião na filosofia, da divindade na humanidade. Importa frisar que tal "absorvimento ou volatilização" da revelação cristã na filosofia coincide com a descoberta e a fundamentação da dialética.

O neo-hegelianismo cometeu um grave êrro, que foi a primeira causa do rápido esfacêlo: ter dissociado, no pensamento hegeliano, o método do conteúdo, isto é, o processo da dialética da substância teológica, do seu conteúdo. É difícil para nós hoje retornar a estas reflexões, sobretudo porque o neo-hegelianismo italiano nos distraíu com os seus protestos de espiritualismo contra o positivismo e o materialismo do fim de oitocentos, e assim colocou um pouco todos fora do caminho, tanto os críticos como os simpatizantes.

Hoje podemos dizer, sem mêdo de séria contestação por parte de quem quer que seja, que a crítica e a interpretação mais conseqüente de Hegel é a de Feuerbach e da esquerda hegeliana: ateísmo ou humanismo radical. E a demonstração não é de modo algum difícil. Na concepção hegeliana:

1) Deus não é *Pessoa,* porque é a totalidade deveniente dos seus momentos: sabe-se que as controvérsias sôbre a "personalidade" de Deus preocuparam por algum tempo os da direita hegeliana, mas em vão. Negada a personalidade de Deus:

2) *a relação de Deus com o mundo* (da natureza e da História) passa a verificar-se segundo a mais rígida *identidade,* não obstante a aparência das fórmulas. Deus aparece quase em tôdas as páginas de Hegel, mas como a essência que se manifesta nas aparências, o Todo nas partes... isto é (segundo a fórmula explícita), um Deus que atua no mundo, um Deus que sem o mundo não é Deus.

3) *Jesus Cristo* é simplesmente o filho de José e Maria, como afirma a juvenil *Vida de Jesus:* arrebatado pelo entusiasmo de um ideal moral, Êle chegou ao grau máximo de identidade entre o divino e o humano, é o Cristóvão Colombo do idealismo! (2).

4) *O homem indivíduo acaba com a morte,* mas deve procurar, a exemplo de Cristo e em Cristo, alcançar a consciência da imanência, sem resíduos, da divindade na humanidade. Também a controvérsia sôbre a *imortalidade individual*

---

2) Cfr. C. Fabro, *Hegel e Cristo,* in "Il Regno", 13, Assisi, 1953.

agitou muito a primeira geração hegeliana; mas também aqui Feuerbach marcou o ponto final e desmascarou o equívoco.

5) Por fim, e como conseqüência extrema e definitiva: a *impossibilidade de qualquer revelação divina e da encarnação* de Deus como um fato histórico "a se", porque isto constituiria uma intervenção contingente e do "exterior" e, portanto, uma ruptura na trama necessária da Razão. Hegel tentou revigorar, com a filosofia, a exangue interioridade da fé luterana, e, com o Cristianismo, tentou expandir e consolidar o domínio da razão iluminista: o resultado foi a perda tanto do Cristianismo como da religião, ficando o homem abandonado no mundo. O infeliz foi recolhido por Marx, discípulo de Hegel e Feuerbach, e educado primeiro na técnica dos conceitos e depois na das revoluções e, por parte dos marxistas radicais, também na astúcia das armas, das traições, da falsidade sistemática... para a conquista da Babilônia. São êstes marxistas hoje os mais obstinados (ainda que nem sempre os mais inteligentes) leitores de Hegel e não se pode deixar de reconhecer que têm plenamente razão.

À parte algumas reservas de valor secundário, o marxismo é o herdeiro mais legítimo do hegelianismo, que teve a coragem e a inteligência de libertar das super-estruturas. O Deus de Hegel, dizem Feuerbach e Marx (e com êles Strauss, Bauer, Ruge, etc.), outra coisa não é senão a humanidade "absolutizada" e considerada em abstrato; tôda a filosofia hegeliana enferma desta mistificação de considerar em abstrato e de atribuir a Deus aquêles que são atributos reais da natureza humana e que competem

ao homem concreto como tal. Restabeleçamos — dizem Feuerbach e Marx — o homem nos seus direitos naturais, consideremo-lo como "ser natural" simplesmente (Naturwesen, Gattungswesen), façamo-lo caminhar com os pés, e não com a cabeça... e o equívoco será dissipado. É êste o significado da tese central de Feuerbach: "o segrêdo da teologia é a antropologia". Reduzidos às proporções humanas, os atributos metafísicos de verdade, realidade, finalidade, etc. abandonam o cômodo pedestal das discussões abstratas e tornam-se "tarefas práticas", que o homem tem empenho em realizar com a ação no tempo e na História.

Eis a dissolução capital e inevitável do hegelianismo, que talvez a filosofia cristã não tomou suficientemente em consideração, porque demasiado ocupada com o fervor da polêmica imediata. Mas sòmente dentro desta dissolução se esclarece improvisamente tôda a cultura contemporânea que vive fora ou contrária à orientação cristã.

Nesta diagnose do ateísmo contemporâneo de tôdas as colorações convêm os próprios teólogos protestantes de tendências conservadoras, como F. K. Schumann e D. Hirsch (3). Efetivamente, se é ateu em sede teorética não apenas quando se nega expressamente a divindade, mas também quando se tem de Deus um conceito que lhe anula a natureza. É o que faz o idealismo, quando concebe Deus como o Todo, o Absoluto formal, a Vida, e o Amor universal..., enquanto o reduz ao superlativo da razão humana: mas um Deus que

---

3) K. F. Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, Tubinga, 1929, p. 179 ss.; E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gutersloh, 1926, p. 52 ss.

não tem verdadeira liberdade e personalidade não é o Deus vivo para o qual tende o homem a fim de salvar-se — é apenas o abismo onde se perde a sua súplica.

Ao grande idealismo transcendental — depois sob o impulso de Kant e da mística protestante (Frank, Weigel, Schwedenborg, Bohme...) — cabe a responsabilidade de ter dissolvido o cristianismo, a Redenção de Cristo com os seus mistérios, no desenvolvimento imanente da razão. Hegel, especialmente, levou êste gnosticismo a tal ponto que abalou no fundo a ortodoxia protestante e perturbou também um teólogo católico (cfr. a Escola de Tubinga, e sobretudo Hermes, Gunther!). Podemos talvez dizer que o sucesso do ateísmo e da descristianização operada na cultura moderna por Hegel foi devido ao método da "mão estendida". "Nenhuma filosofia, escreveu Kierkegaard, foi tão perigosa para o cristianismo como a hegeliana. Com efeito, as filosofias anteriores tinham bastante honestidade para deixar o Cristianismo como era; mas Hegel foi tão estúpido e desavergonhado que dissipou o problema das relações entre especulação e Cristianismo de forma a falsear o Cristianismo. E assim tudo andou às maravilhas". (4).

Uma vez descoberto o truque por Feuerbach e pela esquerda hegeliana, o ateísmo e o materialismo mais ou menos dialético tiveram fácil aceitação no século XIX, amadurecendo as crises do nosso. Pode-se dizer muito bem que tanto os fautores como os adversários do marxismo, que hoje se propõem salvar o homem, vivem no mes-

4) *Diario*, 1854, XI 1 A 14, tr. it. de C. Fabro, Brescia, 1951, t. III, p. 84 s.

mo clima depurado de metafísica e de teologia, respiram a mesma atmosfera de laicismo radical. Uma atmosfera muitas vêzes incerta e ambígua, porque ostenta reconhecimento e respeito pela religião, cujos princípios e preceitos se negam na teoria e na vida: uma tática de hipocrisia à qual recorre, entre nós, o próprio marxismo, que não renuncia a tirar tôda a vantagem possível da má fé dos seus adversários.

A lufada do existencialismo aumentou, se isso era possível, a confusão. Sôbre êste ponto, a mesma posição de Kierkegaard não traz qualquer auxílio, embora não haja dúvida alguma sôbre a natureza positiva do seu teísmo e da sinceridade de intenção na sua defesa do Cristianismo, tanto contra Hegel como contra os mal-entendidos da direita e da esquerda hegelianas. Mas em vão se procura em sua obra uma "fundamentação" do problema de Deus, ou alguma demonstração da Sua existência e dos Seus atributos. Ninguém, que eu saiba, estudou a fundo êste ponto do seu pensamento (como tampouco um outro, com êste ìntimamente conexo, como é o da sua relação com Hegel); todavia, depois da leitura das *Migalhas de filosofia* (1844) e da grande *Apostilha conclusiva não científica* (1846), pode-se afirmar que Deus é, para Kierkegaard, o "prius" absoluto da consciência, não um ponto de chegada... pois o finito não pode produzir o infinito.

Não me parece, porém, que a sua posição possa ser reduzida à fé *(Glaube)* imediata de Jacobi e de Schleiermacher ou à intuição intelectual de Schelling e outros, mas antes a uma forma de "ontologismo afetivo", se a expressão pode ter sentido. Kierkegaard rejeita a assim chamada prova ontológica de S. Anselmo, que considera um

círculo vicioso, e deplora que tenha sido desfrutada pelo livre pensamento (Hegel), enquanto Anselmo, observa com finura Kierkegaard, a alcançou depois de muitas orações e invocações. A incongruência de Anselmo em pretender dar uma demonstração está nisto: "Eu quero provar a existência de Deus. Para tanto rogo a Deus que me dê fôrças e auxílio..." Mas êste (prévio) recurso a Deus é uma prova da existência de Deus muito mais valiosa, uma vez que é certo dever-se ter o auxílio de Deus para prová-lo. Se sem o auxílio de Deus se pudesse provar a sua existência, quase estaríamos menos certos de que Êle existe". E Kierkegaard continua sua observação a propósito da polêmica entre Anselmo e Gaunilão: "O círculo em que se move Anselmo reaparece também na sua resposta a Gaunilão." Êste objetara: "Aquilo acima do qual nada mais alto pode ser pensado é apenas uma coisa ideal". Anselmo responde: "Não é assim, porque isto não é simplesmente um pensamento que possa ser e é pensado e dependa só do espírito humano: porque, caso contrário, Deus não existiria. Mas, meu Deus, era precisamente isto que se queria provar." Uma crítica, portanto, ao argumento ontológico, que não parece ser muito diferente daquela tomista, mas que parte de posição oposta, como foi dito. De fato, Kierkegaard concluiu: "mas o que me interessa em Anselmo é que também êle faz valer o momento ascético no que diz respeito à atividade de um pensador" (5). Deus, para Kierkegaard, está de certo modo presente na consciência desde o início, mas compete ao ho-

---

5) *Diario*, 1851, X 4 A 210, tr. it., Brescia, t. II, p. 513 s.

mem, com seu esforço pessoal, esclarecer-lhe a presença e, com a aceitação da fé em Cristo, conseguir a salvação das lisonjas do pecado e da temporalidade.

O ateísmo do existencialismo de esquerda é, ao invés, uma posição final, conseqüência do esvaziamento da realidade que se privou de todo o conteúdo ontológico. As impertinentes negações de Sartre, em *L'être et le néant* (1943) e em *L'existencialisme est un humanisme* (1946), são, também elas — como no marxismo e mais ainda porque Sartre, pelo menos até ao presente, não teve ambições políticas —, um ato de sinceridade que os teístas devem ter em conta. A pretensão de Sartre de que seu existencialismo seja o mais coerente está de acôrdo com o seu princípio metodológico que afirma: "a existência (na realidade humana) precede a essência"; mas êste princípio depende, por sua vez, da aceitação fundamental do fenomenismo absoluto com que se abre *L'être et le néant* e que deve fazer refletir, a nosso modo de ver, aquêles que pretendem colocar, sem mais, uma ponte entre o pensamento moderno e o pensamento cristão: "La pensée moderne, escreve Sartre, a réalisé un progrès considérable en reduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent". Dêste modo, "le dualisme de l'être et du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie. L'apparence renvoit à la série totale des apparences et non à un réel caché, qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant" (6). No seio desta ontologia fenomenológica (ou melhor, fenomenologia existencial),

---

6) *L'être et le néant, Essai d'une ontologie phénoménologique*, Paris, 1943, p. 11.

o ser divide-se nos dois blocos adversários do *pour soi* (consciência) e do *en soi* (o mundo), entre os quais se põem relações de exclusão e de negação, de modo que o homem deve reconhecer-se impotente para a verdade e reduzido a uma paixão inútil.

A acusação de ateísmo foi lançada também contra Heidegger, mas, no *Brief über Humanismus* (Carta sôbre o humanismo) de 1947, êle reagiu violentamente, separando com energia a sua causa da do normalista francês. Sua posição poderia ser indicada — se os têrmos não são demasiado paradoxais — como um "agnosticismo positivo" ou "agnosticismo aberto", enquanto, diz Heidegger, "com a determinação existencial do homem" *(In-der-Welt-sein* e a *Sorge* que o acompanham!) nada se decidiu acêrca da "existência de Deus" ou do seu "não-ser", nem acêrca da possibilidade ou impossibilidade da divindade". A uma mais precisa instância para sair do fácil equívoco, Heidegger declarou que a posição da divindade constitui o momento do "sagrado" *(das Heilige)* e que o acesso ao sagrado se efetua por um caminho diferente daquele que dá acesso ao ser, e isto é tarefa não já do filósofo, mas do místico, ao qual, porém, o filósofo prepara o caminho.

Um sintoma de retôrno pode ser também o título dado pelo outro niilista francês a uma coleção que êle dirige: *Espoir*. No programa editorial êle se pergunta se é possível sair do niilismo e responde que "Le seul espoir est de le nommer, (le mal) au contraire est d'en faire l'inventaire pour trouver la guérison au bout de la maladie". Levando, portanto, ao extremo o niilismo, projeta-se por si o seu superamento, mas

Camus e os colaboradores da coleção (na secção filosófica figuram R. Grenier, Brice, Parain e Simone Weill) movem-se em itinerários bastante diferentes. O próprio Camus, em *L'homme révolté*, conclui, repropondo-se o problema: *Au delà du nihilisme* onde, se detesta o materialismo sistemático e o seu desolador ateísmo, renova, por sua vez, uma tristeza não menor, como é a de ignorar a vinda de Cristo.

Menos original, a meu ver, é a posição de Jaspers, que desviou também algum crítico neo-escolástico para uma interpretação positiva do seu *Umgreifende* (oni-envolvente), indevidamente, porém, porque, segundo confessa o mesmo Jaspers, não é senão o reaparecimento da coisa em si *(Ding an sich)* ou nômeno kantiano na problemática existencial, a qual protela ao infinito, sem possibilidade de uma conclusão definitiva, todo o problema do Absoluto. Cada um, de fato, não pode ter acesso ao ser senão movendo-se da "própria" situação, de modo que o ser é dado sempre numa "cifra" e, de cifra em cifra, somos levados àquelas situações-limite (de que a morte é a extrema) que significam o cheque-mate. Ao homem resta apenas entregar-se ao ritmo da sua razão, que Jaspers chama "fé filosófica" *(der philosophische Glaube)*, escutando dòcilmente tôdas as sugestões que lhe vêm da História e da cultura, tanto dos séculos passados como do mundo contemporâneo.

Acêrca do assim chamado "*existencialismo teológico ou cristão*", a discussão não pode dar-se por terminada, pois precisamente tal qualificativo é pôsto em dúvida e não sem razão, embora se possa reconhecer as boas intenções que indubitàvelmente movem seus fautores. Há um existencialismo cristão de nítida derivação protestante,

a que pertencem os fautores da "teologia do Kairós", da assim chamada "teologia dialética", para os quais a existência de Deus só se põe no interior da fé em conformidade com a ortodoxia protestante. Para Bultmann, ao contrário, que se inspira em Heidegger, a existência de Deus não podè assumir consistência objetiva.

Há ainda o existencialismo de inspiração católica, ou melhor, de alguns pensadores católicos, os quais, porém, não apresentam uma orientação uniforme. Peter Wust, formado na escola de Max Scheler, é, a meu ver, o pensador mais sóbrio e preparado nesta orientação para o aprofundamento, em sentido moderno, que fêz do pensamento agostiniano: "o sujeito, com o retôrno a si mesmo, no espaço da sua ideal subjetividade, encontra-se imediatamente também sob o influxo de um Sujeito absoluto, que é o único que pode ser normativo para a sua verdade de conhecimento, pois é a mesma primeira verdade vivente *(Urwahrheit, prima veritas)*". "Foi S. Agostinho, continua Wust, que descreveu com portentosa vivacidade o "cor humanum" como um "cor inquietum", debaixo da contínua pressão do "pondus veritatis": que é, portanto, para êle, a Verdade, o Eterno, o Absoluto, a Luz e o Amor. E ainda que a verdade metafísica — insiste com energia Wust — seja profundamente diversa daquela que empenha o risco *(Wagnis, Risiko...)* da existência, não há qualquer dúvida de que o homem pode conseguir acêrca do problema de Deus um conhecimento racional absolutamente válido (7)

7) P. Wust, *Der Mensch und die Philosophie*, Einfuehrung in die Hauptfragen der Existenzphilosophie, ed. A. Borgolte, Regensburg-Münster, 1947; cfr. pp. 55, 59, 114.

Do espiritualismo agostiniano, mas com fórmulas mais vagas, aproximam-se Th. Haecker e o austríaco Ferd. Ebner, ao qual se pode associar a obra de Th. Steinbüchel.

Mais embaraçante parece-me o discurso com G. Marcel por causa da sua acentuada solidariedade com Jaspers e a idiossincrasia metafísica das essências, que o levam a insistir sôbre a *experiência* interior e sôbre a desconfiança de tôda a metafísica das essências. Sua investigação trouxe interessantes contributos para a fenomenologia da vida do espírito, mas trata-se, quando muito, de descrições de acontecimentos *(Erlebnisse)* e de situações subjetivas que não conduzem à objetividade de princípios universais. É evidente aqui o influxo da intuição intelectual *(intellektuelle Anschauung)* com que o primeiro Schelling se elevava ao Absoluto; e na órbita de Schelling formou-se o primeiro Marcel. Agora êle fala, num estilo ainda mais concreto, da contínua presença do Absoluto na consciência. As categorias que êle reivindica não são determinações do objeto, mas do sujeito mesmo, segundo a sua mais íntima comunicação com Deus, sem protelação. Por isso o último Marcel está todo concentrado nas categorias como a *fé*, a *fidelidade* e, mais recentemente, também a *esperança*... que vêm projetadas na individualidade mais íntima da comunicação, do "diálogo entre o eu e o tu..."; é esta a fórmula comum às várias formas de existencialismo positivo, tanto protestante como católico, e a sua origem pode-se fazer remontar ao venerando Jacobi: mas, o que não se vê muito claro nesta temática, sem dúvida fascinante e hàbilmente engendrada, é a passagem do tu empírico, finito... ao Tu abso-

luto. Será isto possível sem a metafísica? O recurso de Marcel à noção e à função do "mistério" é certamente indispensável, mas pertence ao segundo momento, àquele que, com Kierkegaard, podemos chamar do "como"; mas êste supõe o "que coisa" é o ente. O mistério é de alguma coisa, para alguma coisa...: lançar-se nos braços do mistério de olhos fechados é insensatez ou desespêro. De qualquer maneira, é recair na prioridade da existência sôbre a essência, posta por Sartre como fundamento do seu ateísmo. E até agora não se sabe o que é que Marcel pensa de Deus; não pude descortiná-lo nos seus, aliás abundantes, escritos.

Não menos grave é o equívoco das categorias marcelianas da *fé, fidelidade, esperança...* a que se deve acrescentar a de *Encarnação,* que é o fundamento da sua teoria do mistério do ser. Na doutrina cristã, êstes têrmos indicam a elevação à vida sobrenatural trazida por Cristo: mas também acêrca de Cristo e desta vida sobrenatural nada encontrei de explícito e de claro, como seria conveniente em matéria tão importante, nos escristo de Marcel. A última obra filosófica, que traz o título de *Le mystère de l'être* (1951), em vez de dissipar, aumenta estas legítimas preocupações. Improvisamente, no início do II vol., fala de uma *exigência de Deus,* que se torna logo *fé em Deus,* à qual está reservada tôda a decisão sôbre o problema de Deus. Francamente: é demasiado pouco para fazer frente à veemência da negação de Deus que de todo lado nos investe.